

Η καταστροφή του λόγου.

Η οντολογία του κοινωνικού είναι.

Ο Μαρξ και ο Γκαίτε.

Λούκατς

Η ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Όλες οι τάσεις στις οποίες αναφερθήκαμε μέχρι τώρα ξεκινώντας από τις Ηνωμένες Πολιτείες, τις βρίσκουμε επίσης, είναι αυτονόητο, στη Δυτική Γερμανία. Με παραλλαγές στις οποίες αξίζει να σταθούμε λόγω του σημαντικού ρόλου που παίζει σήμερα η Γερμανία. Πρώτα απ' όλα, η Δυτική Γερμανία είναι το επίκεντρο του φαινομένου που υπήρξε ο φασισμός. Γνωρίζουμε ότι οι συμμαχικές δυνάμεις κατοχής όχι μόνο δεν εξουδετέρωσαν τις κοινωνικές και ιδεολογικές ρίζες, αλλά διέσωσαν και διατήρησαν με κάθε τρόπο, για τον αγώνα ενάντια στην ΕΣΣΔ, τα στοιχεία του ναζιστικού κινήματος και του ιδεολογικού του ρεύματος που μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ακόμα. Παρ' όλα αυτά, τόσο εξωτερικά όσο εσωτερικά, ένα είδος ανάνηψης ήταν απαραίτητο, για να αποκτήσει ένας οπαδός του Χίτλερ την ιδεολογία του Τρούμαν ή του Αϊζενχάουερ. Αρκεί να αναφερθούμε στις διαφορές στην ιδεολογική δομή που υπάρχουν μέσω της ταυτότητας πάνω στα ουσιώδη προβλήματα. Αν αυτό έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, είναι γιατί μπορούμε να παρακολουθήσουμε την πορεία των διανοητών που προετοίμασαν και εδραίωσαν το χιτλερισμό.

Υπάρχουν αυτοί που προετοίμασαν τον Χίτλερ ωθώντας τον ανορθολογισμό στα άκρα, αλλά που στη διάρκεια της δικτατορίας του έζησαν μια ζωή αποτραβηγμένη, ήσυχη και άνετη, προσέχοντας να μη συνεργαστούν άμεσα με το καθεστώς, είτε με τη θέλησή τους είτε για προσωπικούς και τυχαίους λόγους. Ο τύπος αυτός αντιπροσωπεύεται από τον Γιάσπερς {Jaspers}. Ακόμα και σήμερα, η δοκιμασμένη αρχή της φιλοσοφικής του σκέψης κάνει θαύματα: υιοθετούμε απόλυτα ορισμένες αντιδραστικές τάσεις της μόδας και ταυτόχρονα τις προσαρμόζουμε στη «χρυσή τομή» ενός μικροαστικού σαλονιού διανοουμένων. Ο Γιάσπερς υπήρξε υπαρκτιστής, ανορθολογιστής, οπαδός του Κίρκεγκορ {Kierkegaard}, νιτσειστής: στη Γερμανία του Χίτλερ κανείς δεν θα μπορούσε να το κατακρίνει. Σήμερα – ο Χίτλερ έχει πέσει – ο Γιάσπερς ανακαλύπτει τον ορθό λόγο. Φυσικά, όπως και παλιότερα με τον ανορθολογισμό, ο ορθός λόγος χρησιμοποιείται για την απόρριψη του μαρξισμού. Η απόρριψη αρχίζει με τρόπο «πρωτότυπο»: στην πραγματικότητα, ο μαρξισμός δεν είναι παρά μαγεία που παίρνει τη μορφή επιστήμης. *«Η καταστροφή είναι δημιουργική. Εισάγοντας το κενό, πιστεύω ότι κατέχω το Ον. Όμως αυτό στην πραγματικότητα, σαν σκέψη και σαν πράξη, είναι μια επανέκδοση της μαγικής συμπεριφοράς υπό το κάλυμμα μιας ψευδοεπιστήμης. Στους μαρξιστές, η μαγεία αντιστοιχεί στη βεβαιότητα ότι γνωρίζουν περισσότερα από τους άλλους».* Η «πρωτοτυπία» του Γιάσπερς συνίσταται λοιπόν στο να χρησιμοποιήσει μια λεξούλα της μόδας όπως η «μαγεία» η οποία, στον αιώνα της σημασιολογίας, αποδίδει στο μαρξισμό μια ενοποιητική και καταστροφική χροιά. Πέρα από αυτό, η επιχειρηματολογία χρονολογείται πριν από τρία τέταρτα του αιώνα, από τον Ντίρινγκ {Duhring} για την ακρίβεια, και η απόρριψη της επιχειρηματολογίας αυτής βρίσκεται ήδη στο Anti-Duhring του Ένγκελς. Ο Γιάσπερς αγνοεί τα βασικά του μαρξισμού και κυνηγά τα φαντάσματα που εκείνος δημιούργησε.

Ενάντια στη «δεδεισδαιμονία της γνώσης» που υποτίθεται ότι είναι ο μαρξισμός, ο Γιάσπερς προτείνει το δικό του ανορθολογισμό, προσαρμοσμένο στις σύγχρονες τάσεις: να γυρίσουμε στη «πρωταρχική πράξη» της «οντολογίας». *«Έτσι, η γλώσσα όλων των πραγμάτων γίνεται αντιληπτή, ο μύθος αποκτά νόημα, η λογοτεχνία και η τέχνη γίνονται το Όργανον της φιλοσοφίας (Σέλλινγκ {Schelling}). Όμως η γλώσσα του μύθου δεν συγγέεται πλέον με γνώση. Αυτό που διακρίνουμε στο στοχασμό, αυτό που μας παροτρύνει κατόπιν στη δράση, αυτό δεν πρέπει να σβήσει, ούτε όμως πρέπει να πάρει χαρακτήρα γνώσης, ακόμα κι αν η λογική απαιτεί αποδείξεις αλήθειας. Η δοκιμασία αυτή της αλήθειας δεν μπορεί να είναι αναμέτρηση με την εμπειρία, πρέπει να λάβει χώρα μέσα στο δικό μας ον, και η λυδία λίθος είναι: είμαστε περισσότερο ή λιγότερο ο εαυτός μας με τη δοκιμασία αυτή;».* Και σε σχέση με τα προηγούμενα, ο Γιάσπερς διευκρινίζει το δεσμό που ενώνει την παλιά του φιλοσοφία με την καινούργια: *«Πριν λίγες δεκαετίες, μίλησα για φιλοσοφία της ύπαρξης, και πρόσθετα τότε ότι δεν επρόκειτο για μια καινούργια φιλοσοφία, ιδιαίτερη, αλλά για μια φιλοσοφία αιώνια, μοναδική, που, καθώς ξεστράτισε για λίγο στον καθαρό αντικειμενισμό, έπρεπε να ξαναβρεί*

τον τόνο της κύριας ιδέας του Κίρκεγκορ. Θα προτιμούσα σήμερα να ονομάσω τη φιλοσοφία αυτή “φιλοσοφία του ορθού λόγου” γιατί μου φαίνεται απαραίτητο να υπενθυμίσω τον παμπάλαιο χαρακτήρα της φιλοσοφίας: αν χαθεί ο ορθός λόγος, χάνεται και η φιλοσοφία». Η υπογράμμιση της κυριαρχίας του λόγου είναι η μόνη εγγύηση ότι θα γεννηθούν πραγματικοί μύθοι: «Ο μύθος είναι η συνήθης γλώσσα της υπερβατικής αλήθειας. Η δημιουργία ενός αυθεντικού μύθου είναι η πραγματική αποκάλυψη, η πραγματική διαφώτιση της ύπαρξης. Ο μύθος αυτός κλείνει μέσα του τον ορθολογισμό, ελέγχεται από τον ορθό λόγο. Χάρη στο μύθο, την εικόνα και το σύμβολο, μπορούμε να φτάσουμε σε βαθύτερη κατανόηση ακραίων καταστάσεων». Όπου το φρούριο αυτό δεν υπάρχει, πρέπει να κάνουμε μεταβολή. Μόνο που υπάρχει ο κίνδυνος, κατά τον Γιάσπερς, να έρθει στο φως όχι ένας «αδύναμος μηδενισμός», αλλά μια «ισχυρή μαγεία». Με τον τρόπο αυτό, ο Γιάσπερς χρησιμοποιεί τον παλιό διαχωρισμό μεταξύ λευκής και μαύρης μαγείας για να εισαγάγει στη φιλοσοφία τη γραμμή των αρχηγών του Ψυχρού Πολέμου: το «μάθημα» της εγκληματικής πολιτικής του Μονάχου πρέπει να οδηγεί στην απόκρουση κάθε σοβαρής διαπραγματεύσεως με την ΕΣΣΔ ως “appeasement”. Αυτό που ο Γιάσπερς αμέλησε στον ιδεολογικό αγώνα κατά του ναζισμού, γίνεται στον αγώνα του κατά του μαρξισμού. Ο παραλληλισμός δικαιώνεται, πόσο μάλλον που η πολιτική του Τσάμπερλεν {Chamberlain}, ήταν τόσο συγγενής προς την πολιτική του Χίτλερ όσο ο ανορθολογισμός του Γιάσπερς ήταν προς το ναζιστικό ανορθολογισμό.

Η προτίμηση που έχει ο Γιάσπερς για το μύθο, δεν τον εμποδίζει να προσεγγίζει τη σημασιολογία, αφού οι συνεχείς αναφορές του στον Καντ {Kant} είναι εξίσου αγνωστική και ανορθολογιστική με την κύρια κατεύθυνση της σημασιολογίας, και γνωρίζουμε την καθαρά ανορθολογιστική πλευρά της σκέψης του Βιτγκενστάιν {Wittgenstein}. Κάτω από τη διάτρητη μάσκα του ορθολογισμού, εκφράζονται, και στους μεν και στον δε, η απελπισία, η αδυναμία, η αυτοκαταστροφή του λόγου. Έτσι, για τον Γιάσπερς, ο «ορθός λόγος» είναι a priori μη-ιστορικός (με αφορμή ότι ο Μαρξ αναγνωρίζει τον ορθολογισμό της ιστορίας, ο Γιάσπερς τον χαρακτηρίζει σχετικιστή) και είναι το αντίθετο κάθε αιτιατής γνώσης – «δεν αναγνωρίζω αιτιότητα παρά μόνο στο παράλογο», γράφει – είναι λοιπόν απόλυτα αδύναμος μπροστά στην πραγματικότητα. Αυτό που ο Γιάσπερς εννοεί ως φιλοσοφία του λόγου είναι ο παλιός ανορθολογισμός με νέο ένδυμα: η ίδια παλιά φιλοσοφία της σύγχυσης, προσαρμοσμένη όπως παλιότερα στις διανοητικές και ηθικές ανέσεις μιας μικροαστικής αυτάρεσκης ιντελιγκέντσιας.

Κατά πολύ δυσκολότερη είναι μια τέτοια μετάβαση για τον Χάιντεγκερ {Heidegger}: όχι μόνο στήριζε ιδεολογικά την άνοδο του ναζισμού, αλλά υποστήριζε ευθέως και ενεργά τον Χίτλερ. Για το λόγο αυτό, δεν μπορούσε να του δοθεί εύκολα αμνηστία και να καταταγεί στην υπηρεσία μιας νέας φιλοσοφικής βαρβαρότητας, κάτω από τις συνθήκες που επιστρατεύθηκαν αυτοί που δήθεν πολέμησαν ενάντια στον Χίτλερ, χωρίς να πρέπει να απαρνηθούν στο ελάχιστο τις «κατακτήσεις» τους κατά τη διάρκεια της ιδεολογικής προετοιμασίας του φασισμού, κοντολογίς, να ενταχθούν και πάλι στη δημόσια ζωή, έχοντας αλλάξει και παραμένοντας ταυτόχρονα οι ίδιοι. Ο Χάιντεγκερ ξέφυγε από την κατάσταση αυτή χρησιμοποιώντας ένα όπλο από το οπλοστάσιο του Κίρκεγκορ: το μη γνώσιμο {incognito}, που θα αποτελέσει στο εξής το κέντρο της σκέψης του. Για τον Κίρκεγκορ, η κατάσταση ήταν σχετικά απλή: από γενική άποψη, γιατί το μη γνώσιμο ήταν γι’ αυτόν μια αναγκαία συνέπεια του ανορθολογισμού και της απανθρωπιάς της σχέσης με το Θεό και, από προσωπική άποψη, γιατί δεν είχε τίποτα το επιλήψιμο να κρύψει.

Ο Χάιντεγκερ όμως γνωρίζει πολύ καλά (οι φιλόσοφοι που αρνούνται και περιφρονούν τον κόσμο είναι συχνά στην ιδιωτική τους ζωή πολύ πρακτικοί άνθρωποι) ότι στην εποχή όπου συμμαχούν το Βατικανό και η Γουόλτ Στριτ, ο αθεϊσμός δεν είναι ένα εμπόρευμα που πουλάει και βγάζει έτσι τα ανάλογα συμπεράσματα. Όχι με τη μορφή μιας ανοιχτής ρήξης με τον αθεϊσμό και το μηδενισμό του Sein nud Zeit, αλλά δηλώνοντας κατηγορηματικά ότι το κύριο έργο του δεν είναι ούτε μηδενιστικό ούτε αθεϊστικό. Παρά το φόρο τιμής στις θρησκευτικές τάσεις της εποχής, δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει τη θεολογία του Κίρκεγκορ για προσωπικούς λόγους. Αυτό που επιδιώκει, είναι να συνάγει από τη θεωρία του για την ιστορία και το χρόνο το βασικό μη γνώσιμο ως ουσία κάθε ιστορικότητας (πράγμα που στην ουσία δεν είναι παρά μια σύγχρονη παραλλαγή της άποψης του Κίρκεγκορ ότι η παγκόσμια ιστορία υπάρχει μόνο για το Θεό). Σήμερα, η ιστορία

είναι ο τόπος «περιπλάνησης», του οντολογικού μη γνώσιμου. «Όταν ξεσκεπάζεται μέσα στο Είναι, το Ον υποχωρεί. Όταν διαφωτίζει το Είναι, το Ον χάνεται. Το Είναι δημιουργείται μέσα στην πλάνη, περιβάλλει ένα Ον που περιπλανάται, και έτσι γεννά... το Σφάλμα. Είναι ο ουσιώδης χώρος της Ιστορίας. Μέσα σε αυτόν, η ιστορική ουσία ανταπατάται σχετικά με το όμοιό της. Κάθε φορά που το ΟΝ, στην περιπλάνησή του, ενδιαφέρεται για το ίδιο, ο κόσμος δημιουργείται ως ένα αιφνίδιο και απρόσμενο γεγονός. Κάθε περίοδος της παγκόσμιας ιστορίας είναι μια περίοδος παραπλάνησης».

Συναντάμε εδώ τη βάση και την οντολογική δικαίωση της συμπεριφοράς του Χάιντεγκερ κατά την περίοδο του Χίτλερ. Στο δοκίμιό του για τον – ή μάλλον κατά του – ουμανισμού, η ίδια σκέψη παίρνει μια μορφή πιο απτή. Διαστρέφοντας τον Χέλντερλιν {Holderlin}, ως συνήθως, ο Χάιντεγκερ, αφού υπογραμμίζει ότι οι σχέσεις του με το αρχαίο ελληνικό πνεύμα ήταν «κάτι εντελώς διαφορετικό από τον ουμανισμό», συνεχίζει: «Για αυτό το λόγο, οι νέοι Γερμανοί που γνωρίζουν τον Χέλντερλιν έχουν σκεφθεί και βιώσει μπροστά στο θάνατο κάτι διαφορετικό από αυτό που παρουσιαζόταν στο ευρύ κοινό ως γερμανική νοοτροπία». Ο Χάιντεγκερ αποσιωπά το γεγονός – αυτό που προκύπτει εξίσου σαφώς από το μη γνώσιμο της ιστορικής οντολογίας – ότι, επί Χίτλερ, οι νέοι δεν βρίσκονταν μόνο σε μια κατάσταση «μπροστά στο θάνατο», αλλά συμμετείχαν έμπρακτα στις δολοφονίες, στα βασανιστήρια, στις λεηλασίες και στους βιασμούς του καθεστώτος. Προφανώς θεωρεί περιττό να το αναφέρει, γιατί το μη γνώσιμο καλύπτει τα πάντα: ποιος είναι σε θέση να γνωρίζει εάν ένας μαθητής του Χάιντεγκερ, συνεπαρμένος από τον Χέλντερλιν, «σκεπτόταν και βίωνε» όταν έσπρωχνε γυναίκες και παιδιά στα κρεματόρια; Ούτε κανείς μπορεί να γνωρίζει τι «σκεπτόταν και βίωνε» ο ίδιος ο Χάιντεγκερ όταν παρότρυνε τους φοιτητές του στο Φράιμπουργκ να ψηφίσουν τον Χίτλερ. Δεν υπάρχει τίποτα στην ιστορία που να μπορεί να γίνει γνωστό μονοσήμαντα: η ιστορία είναι μια γενική παραπλάνηση.

Ο σκοπός του Χάιντεγκερ είναι τριπλός: να απορρίψει την ευθύνη της υποστήριξής του στον Χίτλερ, να περισώσει την παλιά υπαρξιακή του κατεύθυνση και, τέλος, να δώσει την εντύπωση ότι οι προσαρμογές που κάνει σήμερα για την αμερικανική πολιτική αντιστοιχούν στις ιδέες που πάντα είχε. Αλλά οι ακροβασίες αυτές δεν μπορούν να γίνουν με την εντιμότητα ενός επιστήμονα. Σε άρθρο του στη Neue Rundschau, ο Καρλ Λέβιτ {Karl Lowith}, παλιός μαθητής του Χάιντεγκερ, αποκαλύπτει την απάτη: «Δεν μπορούμε να υπερβούμε μια αντίφαση ούτε με αλλαγή προοπτικής ούτε με διαλεκτικό κόλπο. Στον επίλογο της τέταρτης έκδοσης του Τι είναι η μεταφυσική;, αναφέρεται ότι σχετικά με την αλήθεια του Οντος ότι το Ον είναι “βέβαια” χωρίς το Είναι, “όμως” δεν υπάρχει ποτέ. Είναι χωρίς το Ον. Στην Πέμπτη έκδοση που δημοσιεύτηκε έξι χρόνια αργότερα, το “όμως”, που υπογραμμίζει την αντίθεση, εξαφανίστηκε και το “βέβαια” αντικαταστάθηκε με το “ποτέ” – δηλ. το όλο νόημα της φράσης άλλαξε στο αντίθετό του, χωρίς αυτό να διατυπωθεί. Τι θα σκεφτόμαστε για ένα θεολόγο που τη μια φορά θα υποστήριζε ότι ο Θεός υπάρχει χωρίς τη δημιουργία και την άλλη ότι δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς αυτή; Πώς να εξηγήσει κανείς ότι ένας γλωσσοπλάστης που ζυγίζει με προσοχή τις λέξεις του όπως ο Χάιντεγκερ προέβη σε μια τόσο ριζική αλλαγή σε ένα τόσο κρίσιμο σημείο; Παρ’ όλα αυτά, μόνο η μία από τις δύο διατυπώσεις μπορεί να είναι αληθινή».

Που βαίνει αυτή η φιλοσοφία; Στην περίοδο πριν το φασισμό, καλλιεργούσε μια βαθιά έχθρα απέναντι στον ορθό λόγο. Όταν ο Χάιντεγκερ γράφει σήμερα ότι «η σκέψη αρχίζει μόνο όταν έχουμε κατανοήσει μέσω της εμπειρίας ότι ο ορθός λόγος που εξυμνείται εδώ και αιώνες είναι ο πιο επίμονος εχθρός της», απλώς βγάζει τα πιο ακραία συμπεράσματα αυτού που ήδη εξυπακουόταν στη «διαίσθηση των Ουσιών» του Χούσερλ {Husserl}. Και καθώς, όπως ήδη αποδείξαμε, η φαινομενολογία ήταν στις αρχές της συγγενής με τη θεωρία του Μαχ {Mach}, ο Χάιντεγκερ καταλήγει χωρίς ιδιαίτερο κόπο κοντά στη σημασιολογία. Επικροτώντας τη θεωρία του Μαχ, τη φαινομενολογία και τη σημασιολογία ταυτόχρονα, μπορεί σήμερα να κάνει την ανάλυση της γλώσσας μέθοδο φιλοσοφικής σκέψης. «Η σκέψη συμπυκνώνει τη γλώσσα στο απλό γεγονός της εκφοράς του λόγου. Έτσι, η γλώσσα είναι η γλώσσα του Οντος όπως τα σύννεφα είναι τα σύννεφα του ουρανού. Χάρη στην εκφορά του λόγου, η σκέψη χαράζει πάνω στη γλώσσα μικρά αυλάκια, πιο μικρά και διακριτικά από αυτά που χαράζει ο χωρικός με βήματα στον αγρό». Ιδού η γερμανική «ποιητική», εκδοχή της σημασιολογίας. Όμως και εδώ, η άβυσσος του ανορθολογισμού είναι η ίδια, είτε η έκφρασή του είναι επίτηδες ποιητική είτε κοινότοπη.

Η προσέγγιση των μεθόδων παραπέμπει σε μια εκ των πραγμάτων γειτνίαση. Το *Ον* του Χάιντεγκερ, που αντιτίθεται στο *Είναι*, δεν απέχει από αυτό που, κατά τον Νίτγκενστάιν, μπορεί να αποδειχθεί, αλλά όχι να ειπωθεί. Παρόμοιες μέθοδοι οδηγούν σε παρόμοια συμπεράσματα. Ο Χάιντεγκερ, που χαιρέτισε στο πρόσωπο του Χίτλερ την αυγή μιας νέας εποχής, γελοιοποιήθηκε για πάντα. Σήμερα, αν και πολύ πιο προσεκτικός, θέλει πάλι να γίνει αρεστός στους κρατούντες της στιγμής, όπως στον καιρό του Χίτλερ. Η προσοχή με την οποία εκφράζεται, η υπολογισμένη ασάφεια των λόγων του, αφήνει να εννοηθεί την ιδέα μιας νέας εποχής – μιας άλλης νέας εποχής: *«Είμαστε άραγε στην παραμονή της μεγαλύτερης αναστάτωσης της γης και του ιστορικού χώρου στον οποίο βρίσκεται; Είμαστε στο λυκόφως της νύχτας που προηγείται μιας νέας αυγής; Ξεκινάμε για ένα ταξίδι στο ιστορικό τοπίο στο βράδυ της γης; Ή μήπως η χώρα του βραδιού θα εμφανιστεί στην έξοδο; Αυτή η Ανατολή, αυτή η χώρα όπου ανατέλλει ο ήλιος μήπως είναι τελικά, πέρα από Δύση και Ανατολή, και διαμέσου της Ευρώπης, ο αγαπημένος τόπος της μέλλουσας Ιστορίας; Είμαστε εμείς οι σημερινοί άνθρωποι δυτικοί με μια έννοια που θα αποκαλυφθεί παρά μόνο στο πέρασμά μας στην παγκόσμια νύχτα; Τι μας ενδιαφέρουν όλες οι φιλοσοφίες της Ιστορίας που έχουν δημιουργηθεί με αποκλειστικά ιστορικό τρόπο, αν μας τυφλώνουν με τον πεπερασμένο αριθμό των διδασκόμενων ιστορικών επιστημών που μπορούμε να ατενίσουμε με ένα βλέμμα; Αν εξηγούν την Ιστορία χωρίς να αναλύουν τις βάσεις στις οποίες στηρίζεται η εξήγησή τους με την Ουσία της Ιστορίας και αυτή με το ίδιο το *Ον*; Είμαστε πράγματι οι καθυστερημένοι που είμαστε; Ή μήπως είμαστε ταυτόχρονα πρώιμοι σε ένα πρωινό μιας εποχής εντελώς διαφορετικής που έχει αφήσει πίσω της όλες τις παραστάσεις που έχουμε για την Ιστορία;»*. Η ερωτηματική μορφή, ο απαισιόδοξος τόνος, παραπέμπουν στη σημερινή Γερμανία. Και τα δύο είναι αναγκαία: χωρίς τον απαισιόδοξο τόνο, τι εντύπωση θα σχημάτιζε σήμερα η πνευματική «ελίτ», και ιδίως η γερμανική; Όμως, στο παρασκήνιο αυτής της μελετημένης θολούρας, διακρίνουμε το περίγραμμα του «αμερικανικού αιώνα», του παγκόσμιου κράτους (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στην περίπτωση που ο γερμανικός ιμπεριαλισμός θα ξαναγινόταν ανεξάρτητος και θα διεκδικούσε πάλι την παγκόσμια κυριαρχία, τα λόγια του Χάιντεγκερ δεν θα περνούσαν ως «προφητεία»). Δεν αρκεί στον Χάιντεγκερ η γελοιότητα στην οποία υπέπεσε με τον Χίτλερ, θέλει κι άλλη: πρόκειται για την πραγμάτωση της φιλοσοφίας του της ιστορίας ως «δόγμα του σφάλματος».

Αυτό που σίγουρα φαίνεται εκ πρώτης όψεως πιο σημαντικό είναι η προοπτική. Όμως αυτό δεν πρέπει να μας κάνει να παραμελήσουμε τη μέθοδο. Είδαμε ότι ο Χάιντεγκερ θέτει μια ιστορικότητα «αυθεντική» για να πολεμήσει πιο αποτελεσματικά την αληθινή ιστορικότητα, που χαρακτηρίζει «χυδαία». Μετά τον πόλεμο, αυτή η τάση του επιβεβαιώνεται. Ενώ στο *Sein und Zeit*, που στην ουσία είναι μια πολεμική ενάντια στο μαρξισμό, καμία νύξη, ούτε η παραμικρή, δεν πρόδιδε αυτόν το χαρακτήρα, ο Χάιντεγκερ αισθάνεται τώρα ότι δικαιούται, ότι είναι μάλιστα υποχρεωμένος, να μιλήσει ανοιχτά για τον Μαρξ: *«Αυτό που ο Μαρξ αναγνώρισε, και που κατά μία έννοια προέρχεται από τον Χέγκελ, ως αλλοτρίωση του ανθρώπου, έχει τις ρίζες του στην ξεριζωμένη φύση του σύγχρονου ανθρώπου {...} Επειδή ο Μαρξ με την αλλοτρίωση αγγίζει μια σημαντική διάσταση της ιστορίας, η μαρξιστική θεώρηση της ιστορίας είναι ανώτερη από κάθε άλλη»*. Είναι αλήθεια ότι βιάζεται αμέσως να περιορίσει (όπως όλοι οι εκλαϊκευτές αστοί της φιλοσοφίας της ιστορίας) το μαρξισμό στην υπεροχή της τεχνικής. Αλλά έτσι γίνεται ολοφάνερο ότι ο Χάιντεγκερ θεωρεί το μαρξισμό ως τον κυριότερο εχθρό του. Μέσα σε όλο αυτό εκδηλώνεται από τη μια η γενικότερη εκστρατεία ανάσχεσης της αστικής φιλοσοφίας κατά του μαρξισμού: όπως και ο Νίτσε, μετά την άρνηση του Σοπενχάουερ {Schopenhauer} κάθε Ιστορίας, πίστευε ότι ήταν υποχρεωμένος να δημιουργήσει μια μυθολογική ψευδο-ιστορία, η φαινομενολογία προχωρά από τον ανιστορισμό του Χούσερλ στην «αυθεντική» ιστορικότητα του Χάιντεγκερ, περνώντας από τον Σέλερ {Scheler}. Επιπλέον, η προηγούμενη παράθεση αποδεικνύει ότι ο Χάιντεγκερ θέλει να δυσφημίζει κάθε συγκεκριμένη και πραγματική γνώση της ιστορίας.

Πρόκειται εδώ για γενική τάση της εποχής. Ας ξαναδούμε τη συζήτηση μεταξύ του Σαρτρ {Sartre} και του Καμί {Camus}. Δεν μας ενδιαφέρει εδώ το κατά πόσο ο Καμί ακολουθεί τον Χάιντεγκερ στις λεπτομέρειες. Το σημαντικό είναι ότι αρνείται κατηγορηματικά πως έχει ανιστορική ή αντι-ιστορική θεώρηση, όμως ταυτόχρονα υπερασπίζεται την ατομικιστική και

αναρχική του υποχώρηση από την πραγματική ιστορία στο όνομα μιας «υπερ-ιστορίας», όπως και ο Χάιντεγκερ εκθειάζει την ιστορικότητα του Οντος ενάντια αυτής του Είναι. Ακόμα πιο σημαντικό, γιατί δηλώνει μια σωτήρια κρίση του υπαρξισμού, είναι η διαμαρτυρία του Σαρτρ και των οπαδών του ενάντια σε αυτή τη θέση του Καμί, στην οποία ο Σαρτρ αντιτάσσεται δικαιολογημένα: *«Η τωρινή μας ελευθερία δεν είναι τίποτα άλλο παρά η επιλογή να αγωνιστούμε για να γίνουμε ελεύθεροι. Το παράδοξο της διατύπωσης αυτής εκφράζει το παράδοξο της ιστορικής μας υπόστασης»*. Το παράδοξο, που συναντάμε στη φιλοσοφία του Σαρτρ, οδηγεί λοιπόν σε μια διαμαρτυρία, που προέρχεται από το ζωτικό ένστικτο που έχει παραμείνει υγιές σε έναν άνθρωπο του καιρού μας, ο οποίος δεν θέλει να είναι συνεργός στην παγκόσμια καταστροφή που ετοιμάζεται και ο οποίος διακρίνει καθαρά το ρόλο του αγώνα της τάξης του προλεταριάτου και των κομμουνιστικών κομμάτων στον αγώνα ενάντια στον κίνδυνο του πολέμου. Ο Σαρτρ αναγνωρίζει κατά συνέπεια τη βλαπτικότητα των ιστορικών απόψεων του Χάιντεγκερ και του Καμί, αλλά χωρίς να παρατηρήσει (τουλάχιστον προς το παρόν) ότι αντιτάσσει έτσι σε μια θεώρηση υπαρξιακή και συνεπή μια παράδοξη και αντιφατική υπαρξιακή θεώρηση. Όλο το παράδοξο βρίσκεται στο γεγονός ότι χρησιμοποιεί την έννοια της ελευθερίας, στην αρχή με την ορθόδοξη υπαρξιακή έννοια και κατόπιν (στην ίδια πρόταση) με την πραγματική ιστορική της έννοια. Το πεπρωμένο του Σαρτρ ως διανοητή εξαρτάται από την κατεύθυνση στην οποία θα μπορέσει και θα θελήσει να λύσει αυτό το «παράδοξο».

Τον κυνισμό με τον οποίο ο Χάιντεγκερ καλύπτει τη δήθεν ποιητική δυσνόητη λογομαχία του, ο νομικός και θεωρητικός του δικαίου του Χίτλερ, ο Καρλ Σμιτ {Carl Schmitt}, τον χρησιμοποιεί χωρίς φτιασίδια. Με τον τρόπο που διατυπώνει σήμερα τη θεωρία του για το διεθνές δίκαιο, δεν βλέπουμε ότι υπηρετεί τον αμερικανικό ιμπεριαλισμό με τον ίδιο τρόπο που υπηρετούσε τον Χίτλερ. Πάντα με την ίδια επινοητικότητα, τον ίδιο κυνισμό και την ίδια τάση προς το παράδοξο όπως παλιότερα. Ο Σμιτ έχει όλες τις πιθανότητες να γίνει αρεστός και αποδεκτός από τα μέλη του Γενικού Επιτελείου της διεθνούς αντίδρασης και της πολεμοκαπηλείας. Όμως κι αυτός νιώθει (ή ένιωσε) την ανάγκη να ξεπλύνει τις χιτλερικές αμαρτίες του. Και καθώς θέλει να περισώσει, με τρόπο πολύ πιο ξεκάθαρο και αποφασιστικό απ' ό,τι ο Χάιντεγκερ, τον καρπό των προηγούμενων κόπων του υπέρ της αντίδρασης, από τους οποίους θα επωφεληθεί αυτή τη φορά η μέλλουσα αμερικανική κυριαρχία (ή ενδεχόμενα η γερμανική), το ιδεώδες ιδεολογικό του εργαλείο είναι επίσης το μη γνώσιμο. Στις παρατηρήσεις του σχετικά με μια ραδιοφωνική ομιλία του Καρλ Μάνχαϊμ {Karl Mannheim} αμέσως μετά τον πόλεμο, ο Σμιτ εξηγεί τον ρόλο του επί Χίτλερ τόσο «αθώα» που, σε όσους θέλουν να διαβάσουν προσεκτικά, φαίνεται ο κυνισμός του και ο μηδενισμός του, σαν ένα είδος φιλοσοφικού δικαιώματος στο ψέμα: *«Έμενε λοιπόν η σοφή και δοκιμασμένη παράδοση της απομόνωσης στην ιδιωτική εσωτερικότητα, παρότι ήμασταν διατεθειμένοι σε έντιμη συνεργασία με το τότε νόμιμο καθεστώς»*. Ο Σμιτ έχει μάλιστα το θράσος να χαρακτηρίσει «επιπόλαια πνεύματα» όσους τολμούν να ασκήσουν κριτική στη στάση που είχαν απέναντι στο ναζισμό άνθρωποι σαν κι αυτόν. *«Αν το μόνο που αξίζει είναι αυτό που βρίσκεται κάτω από τους προβολείς της δημόσιας σκηνής, και αν λάβουμε υπόψη ότι το γεγονός της εμφάνισης και μόνο πάνω στη σκηνή αυτή σημαίνει την πλήρη πνευματική υποταγή, τότε το επιστημονικό έργο των δώδεκα αυτών χρόνων δεν αξίζει ιδιαίτερη προσοχή»* («ιδιαίτερη προσοχή» που δεν φειστήκαμε στο βιβλίο αυτό για το «επιστημονικό έργο» του Καρλ Σμιτ επί Χίτλερ). Αυτό που γινόταν τότε στην εσωτερικότητα και στο μη γνώσιμο του Καρλ Σμιτ δεν μας το λέει φυσικά. Ο Σμιτ σηκώνει λίγο το πέπλο του μη γνώσιμου μόνο όμως ιστορικό γεγονός ότι τη στιγμή που οι Νιμέλερ {Niemoller}, Βέκερτ {Wieckert}, Νίκις {Niekisch} κλπ. (για να μην αναφερθούμε σε κομμουνιστές) έλεγαν «όχι» στο ναζισμό, ο Σμιτ επεξεργαζόταν το άγραφο δίκαιο των εθνών που έμελλε να δικαιολογήσει τις σφαγές του 1934 και την εισβολή της Βέρμαχτ σε ουδέτερες χώρες.

Ο Σμιτ ξέρει ότι στην περίπτωση του, το μη γνώσιμο αλά – Κίρκεγκορ – Χάιντεγκερ δεν πείθει. Έτσι, προσφεύγει σε ένα ιστορικό μοντέλο και σε ένα μάρτυρα (τον Χομπς {Gobbes}), που θεωρεί σημαντικό: *«Ο Χομπς αντίθετα, γράφει, το κατάλαβε καλά. Ύστερα από έναν αιώνα θεολογικών έριδων και ευρωπαϊκών εμφυλίων πολέμων, η απελπισία του είναι πολύ μεγαλύτερη από αυτή του Ζαν Μποντέν {Jean Bodin}. Ο Χομπς ανήκει στους μεγάλους μοναχικούς άνδρες του 17^{ου}*

αιώνα που γνωρίζονταν μεταξύ τους. Κατάλαβε όχι μόνο την πολύμορφη σημασία του σύγχρονου Λεβιάθαν, αλλά επίσης και τον τρόπο να συνδιαλλαγή μαζί του, καθώς και τη συμπεριφορά που αρμόζει σε ένα άτομο που σκέφτεται ανεξάρτητα όταν έρχεται σε επαφή με ένα τόσο επικίνδυνο θέμα. Σκέφτηκε, μίλησε, έγραψε πάνω σε αυτά τα επικίνδυνα θέματα με μια ελευθερία πνεύματος ανυποχώρητη και πάντα κρυφά, είτε κυνηγημένος είτε σε διακριτική απομόνωση». Αυτό που ο Σμιτ παραλείπει να υπογραμμίσει είναι ότι ο Χομπς εκφράστηκε υπέρ αυτού που στην εποχή του ήταν προοδευτικό, ενώ ο Σμιτ εκφράζεται συνεχώς υπέρ της πιο ακραίας αντίδρασης. Όμως υπάρχει και κάτι άλλο σε αυτή την αναλογία: η ομολογία του Σμιτ ότι συνεχίζει να είναι στρατευμένος στη δεξιά πτέρυγα της αντίδρασης. Η σκέψη του είναι η εξής: όπως δεν ενδιέφερε τον Χομπς αν η διάλυση του φεουδαλισμού και η συγκρότηση ενός σύγχρονου, αστικού, συγκεντρωτικού κράτους ήταν έργο των Στιούαρτ ή του Κρόμγουελ, έτσι δεν ενδιέφερε και τον Σμιτ αν η απερίφραστη δικτατορία του μονοπωλιακού καπιταλισμού είναι έργο του Χίτλερ, του Αϊζενχάουερ ή του αναγεννημένου γερμανικού ιμπεριαλισμού.

Για το λόγο αυτό, ο Σμιτ συνοψίζει την εξωτερική πολιτική των Ηνωμένων Πολιτειών με τον τρόπο που είδαμε: εξίσου λακωνικά με τον τρόπο που περιέγραψε την εξωτερική πολιτική της χιτλερικής Γερμανίας. Αποδεικνύει ότι για τις Ηνωμένες Πολιτείες σήμερα, το δίλημμα «απομονωτισμός ή επεμβατισμός» είναι αναπόφευκτο: «Οι αντιφάσεις προέρχονται από τα άλτα προβλήματα που θέτει η επέκταση ενός χώρου, και από αυτό συνεπάγεται η πιεστική ανάγκη είτε να περάσουμε σε μεγάλα γεωγραφικά σύνολα που θα συνυπάρχουν με άλλα δίπλα τους είτε να μετατρέψουμε τον πόλεμο σύμφωνα με το μέχρι τώρα διεθνές δίκαιο σε παγκόσμιο εμφύλιο πόλεμο». Υπό αυτό το πρίσμα, ο Καρλ Σμιτ δημοσιεύει σήμερα παλιά και νέα δοκίμια για τον ανέκαθεν αγαπημένο του Δονόσο Κορτές {Donoso Cortes}. Ποια είναι η ουσία; Ο ανταγωνισμός μεταξύ μαρξισμού και αστικής ιδεολογίας: ο μαρξισμός έχει κατανοήσει στο σύνολό της την ιστορική εξέλιξη από το 1848 μέχρι σήμερα, αλλά η αστική ιδεολογία δεν κατανόησε το μαρξισμό. Ο Σμιτ αναφέρει σχετικά τα εξής: «Στη συνείδηση της συνέχειας υπάρχει μια αξιοσημείωτη ανωτερότητα και μάλιστα ένα μονοπώλιο των κομμουνιστών ιστορικών πάνω στους υπόλοιπους, που δεν κατανοούν τα γεγονότα του '48 και γι' αυτή την ανικανότητά τους χάνουν το δικαίωμα να σκιαγραφήσουν το σήμερα. Η αμηχανία του αστού ιστορικού είναι τεράστια: από τη μια αποδοκιμάζει τη συντριβή της επανάστασης, γιατί δεν θέλει να είναι αντιδραστικός, και από την άλλη χαιρετίζει με ικανοποίηση την αποκατάσταση της ηρεμίας και της ασφάλειας σαν νίκη της Τάξης». Σύμφωνα με τον Σμιτ, πρέπει να σπάσει αυτό το μαρξιστικό μονοπώλιο και να έρθουν στο φως «μη σοσιαλιστικές συνέχειες», δηλ. η χρυσή βίβλος των αντεπαναστάσεων, των παραδόσεων τους και των επιτυχιών τους. Ο καταλληλότερος ιδεολόγος για να φέρει στο φως αυτή τη συνέχεια είναι ο Δονόσο Κορτές: «Το σημαντικό είναι να αναγνωρίσουμε ότι η ψευδο-θρησκεία του απόλυτου ουμανισμού ανοίγει το δρόμο στην απάνθρωπη τρομοκρατία. Αυτό ήταν μια διαίσθηση καινούργια, βαθύτερη από όλες τις μεγαλόστομες διακηρύξεις που έχει κάνει ο Ζοζέφ ντε Μεστρ {Joseph de Maistre} πάνω στην επανάσταση, τον πόλεμο και το αίμα. Σε σχέση με τον Ισπανό, που κοιτάζει βαθιά στο χάος του τρόμου του '48, ο ντε Μεστρ δεν είναι παρά ένας αριστοκράτης της Παλινόρθωσης, της μοναρχίας προ του 1789, που συνεχίζει και εμβαθύνει τον 18° αιώνα». Και ο Σμιτ συμπεραίνει ότι «το μονοπώλιο και η ερμηνεία του αιώνα προϋποθέτουν κάτι εξαιρετικά σημαντικό: την ιστορική νομιμότητα της εκ των πραγμάτων δύναμης, το δικαίωμα στη βία και στην άφεση που δίνεται στο Πνεύμα του κόσμου για όλα τα εγκλήματα που έχουν γίνει στο όνομά του».

Ο Δονόσο Κορτές γίνεται έτσι ο πρόγονος μιας οποιασδήποτε μέλλουσας δικτατορίας του μονοπωλιακού καπιταλισμού. «Η μεγάλη θεωρητική του σημασία για την ιστορία της αντεπαναστατικής θεωρίας είναι η εγκατάλειψη της επιχειρηματολογίας της προεπαναστατικής νομιμότητας και η συγκρότηση όχι πια μιας πολιτικής φιλοσοφίας της Παλινόρθωσης, αλλά μιας θεωρίας της δικτατορίας. Η προοπτική αυτή ενθουσιάζει τον Σμιτ σε τέτοιο βαθμό που, εγκαταλείποντας το μη γνώσιμό του, διακηρύσσει ανοιχτά αυτό που στα μάτια κάνει τον ήρωά του τόσο γοητευτικό: «Η περιφρόνησή του για τον άνθρωπο δεν έχει όρια. Η τυφλή του λογική, η αδύναμή του θέληση, η γελοία ορμή των σαρκικών επιθυμιών του, του φαίνονται τόσο αξιοθρήνητες που όλες οι λέξεις όλων των γλωσσών δεν αρκούν για να εκφράσουν όλη τη χαμέρπεια του πλάσματος αυτού». Αυτή η απανθρωπιά, που ο Σμιτ μοιράζεται με τους θιασώτες αρκετών τάσεων

του παρελθόντος και του παρόντος, δείχνει ξεκάθαρα την κοινωνική της βάση: ο Σμιτ είναι εχθρός των μαζών και της «μαζικοποίησης» που είναι τυφλωμένη από το μίσος. Η κοινωνική δημαγωγία του Χίτλερ, η υποκρισία της οποίας σίγουρα δεν του ξέφυγε, ήταν για τον Σμιτ, όπως και για τον Σπένγκλερ {Spengler}, τον Ερνστ Γιούνγκερ {Ernst Junger} και άλλους, τυφλωμένη από το μίσος, και ο ίδιος είναι υπερβολικά «δημοκράτης», υπερβολικά «πληβείος» (αυτή η δήθεν αντίθεσή του στο καθεστώς δεν τον εμπόδισε να υπηρετήσει τον Χίτλερ με όλες του τις πνευματικές δυνάμεις). Σήμερα, μετά την καταστροφή της κοινωνικής δημαγωγίας και την έμμεση απολογία, ο Καρλ Σμιτ ακολουθεί το νέο ρεύμα.

Αυτός ο κυνισμός της «μη γνώσιμης» σκέψης είναι πολύ διαδεδομένος ανάμεσα στους διανοούμενους της Δυτικής Γερμανίας. Φτάνει στο απόγειό του στο Ερωτηματολόγιο του Ερνστ φον Ζάλομον {Ernst von Salomon}, που ίσως γι' αυτό γνώρισε μεγάλη κυκλοφορία. Ο Ζάλομον ανήκει και αυτός στην κατηγορία των διανοουμένων που βοήθησαν αντικειμενικά την έλευση του χιτλερισμού, που αργότερα είχαν «επιφυλάξεις» για το καθεστώς, και που, μετά το τέλος του πολέμου, προσπάθησαν να βρουν μια δικαιολογία στο δικό τους "j' ai vecu" (βίωσα). Ο κυνισμός του Ζάλομον ξεχωρίζει από αυτόν των Χάιντεγκερ, Καρλ Σμιτ και Ερνστ Γιούνγκερ χάρη στην ειλικρίνειά του. Δεν ωραιοποιεί το «βίωσά» του, προσπάθησε απλώς να επιβιώσει μέσα στο χιτλερικό καθεστώς, με τις ανετότερες δυνατές υλικές συνθήκες, και η «αντίθεσή» του περιοριζόταν σε κάποιες «επιφυλάξεις» που εκδήλωνε σε πολύ οικείους κύκλους. Στον Ζάλομον, το μη γνώσιμο έχει ένα χαρακτήρα πεζό και υγιή, απαλλαγμένο από οποιονδήποτε υπαρξιακό μανδύα. Δεν είναι παρά μια κωμωδία κάτω από το χιτλερικό καθεστώς.

Αντίθετα, ο Ερνστ Γιούνγκερ, του οποίου ο **Εργάτης** συνέτεινε πολύ περισσότερο στη γέννηση της ναζιστικής ιδεολογίας από ότι τα μυθιστορήματά του Ζάλομον, συμμετείχε πολύ πιο ενεργά στο καθεστώς (εξάλλου σε θέσεις μάλλον διακοσμητικές), όμως επιμένει ακόμα εντονότερα, κατόπιν εορτής, στην «αντίθεσή» του. Η αντίθεση αυτή παίρνει τη μορφή μιας αριστοκρατικής διαμαρτυρίας ενάντια στο «λαϊκίστικο» χαρακτήρα του χιτλερισμού, όχι όμως ενάντια στην κοινωνική του δημαγωγία. Εκεί που ο Γιούνγκερ διαφοροποιείται από τον Σμιτ είναι όταν βάζει σε πρώτο πλάνο, εν όψει της δικτατορίας του κεφαλαίου, το ρόλο της πρωσικής αριστοκρατίας, των Γιούνκερς {Junkers} (βλ. το "Burgenland" στο μυθιστόρημα Heliopolis). Σε ότι αφορά τη φιλοσοφία, ο Γιούνγκερ χαιρετίζει στο μύθο και στη μαγεία τα χαρακτηριστικά σημάδια του αιώνα μας σε σχέση με τον προηγούμενο αιώνα: *«Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του πνεύματος του 20^{ου} αιώνα είναι η ανικανότητά του να δει αυτό που ενώνει τη ratio με τα άδυτα. Μέσα στην υπεροψία του, φανταζόταν ότι η εξέλιξη προχωρούσε σε μια γραμμή που είχε χαράξει, σε ένα αρμονικό περιβάλλον προσεκτικά οριοθετημένο, που δημιούργησε και έλεγχε και που ονόμαζε **Συνείδηση**. Υπό αυτές τις συνθήκες, ένα ζύπνημα ήταν αναπόφευκτο. Συνέβη την ίδια στιγμή που οι ρίζες του ορθολογισμού άγγιζαν το λίκνο του μύθου. Αυτό φαίνεται στις λέξεις, στη σκέψη, ακόμα και στις επιστήμες: όλα έγιναν πιο δυνατά από το μέτρο και τη μετριοφροσύνη του ανθρώπου. Τότε, ύστερα από τρομερές μονομαχίες, μυθικές μορφές βάδισαν κατά των ορθολογικών μορφών, και στη λάμψη των πυρκαγιών εμφανίστηκαν κόσμοι ονείρου και νυχτερινής μαγείας»*. Ο Γιούνγκερ κατατάσσεται μαζί με τους ιδεολόγους που, όπως ο Γιάσπερς, ο Χάιντεγκερ και ο Καρλ Σμιτ, επικαλέστηκαν την ιδιότητά τους των «αντιστασιακών» επί Χίτλερ για να προσφέρουν στο νέο ιμπεριαλισμό το όπλο του ανορθολογιστικού μύθου και να προσφερθούν οι ίδιοι σαν οι κήρυκές του.

Η συμπεριφορά του Ζάλομον κατά την περίοδο πριν τον Χίτλερ ήταν αυτή ενός περιθωριακού. Μπλεγμένος σε διάφορα γκρουπούσκουλα, ενοχοποιήθηκε για το φόνο του Ράτεναου {Rathenau} και συμμετείχε στην κίνηση *Επιστροφή στη Γη*, συμμετοχή που σήμερα χαρακτηρίζει ως «φρικτό αστείο», κάτι που χαρακτηρίζει τον κυνισμό του και το μηδενισμό του. Όντας μάρτυρας της αυξανόμενης επιρροής του κομμουνισμού στην περίοδο κρίσης που προηγήθηκε από την κατάληψη της εξουσίας από τον Χίτλερ (ο αδελφός του Μπρούνο έγινε μέλος του κόμματος), η κρίση τον ανάγκασε να αντιμετωπίσει τη μαρξιστική ιδεολογία, την οποία ποτέ του δεν κατάφερε να καταλάβει πραγματικά. Η συνάντηση αυτή τελείωσε με ρήξη, παρότι ο Ζάλομον δήλωσε ότι *«κατά βάθος, ο κομμουνισμός έχει απλούστατα δίκιο»*: άλλο ένα σημάδι κυνισμού, η ομολογία αυτή δεν θα έχει συνέχεια. Γλιστρώντας στο χιτλερισμό, έζησε μια ήσυχη

ζωή, χωρίς έννοιες. Ακόμα κι όταν τον απωθούσαν οι ναζιστικές βιαιοπραγίες, παρέμενε απαθής, με μια απάθεια για την οποία απολογήθηκε στη γυναίκα του, σχετικά με τα πογκρόμ του Βερολίνου: *«Μήπως επειδή ξέρουμε ότι δεν θα βρούμε καμία ανταπόκριση; Στην πραγματικότητα είμαστε ήδη νεκροί. Δεν μπορούμε ούτε καν να ζήσουμε από τον εαυτό μας»*. Ύστερα, αφού διηγήθηκε ένα επεισόδιο που μόλις είχε βιώσει, κατέληξε: *«Περπάτησα την Kurfurstendamm ως το σπίτι, μέσα σε μεγάλη ένταση, και είπα στον εαυτό μου: πρέπει να υπάρχει, θα έπρεπε να υπάρχει μια Τρίτη λύση – κι αν δεν υπάρχει, τι είναι προτιμότερο, να είναι κανείς ηλίθιος ή δειλός;»*.

Αυτός ο γαλήνιος κυνισμός, που τον διαχωρίζει προς όφελός του από το ρομαντικό, μυστικιστικό και στομφώδη μηδενισμό του Γιούνγκερ και της παρέας του, επιτρέπει στον Ζάλομον να σκιαγραφήσει την καθημερινή ζωή επί Χίτλερ, όπως και να ξεσκεπάσει με ρεαλισμό τη σκληρότητα και τη διαφθορά των αμερικανών «ελευθερωτών». Όμως ο πυρήνας του Ερωτηματολογίου είναι ο κυνισμός του «βίωσα». Γράφει ο Ζάλομον: *«Τα κατάφερες πολύ καλά! Δεν έχεις λόγο να παραπονιέσαι! Πολύ λιγότερο από όλους όσους δεν γνωρίζεις. Και για εμένα ισχύει το ίδιο. Καλά τα καταφέραμε, Ίλε {Ile}, δεν έχουμε λόγο για μνησικακία, ανήκουμε στους ελάχιστους που δεν έχουν λόγο για μνησικακία»*. Η στάση του «βίωσα» ισχύει λοιπόν και για την περίοδο μετά τον πόλεμο. Η απάντηση όμως της κυρίας Ίλε είναι ακόμα πιο χαρακτηριστική, σαν μια σύνθεση όλων όσοι έζησαν κάτω από τον Χίτλερ, σαν μια σύνοψη των πραγματικών αισθημάτων της μάζας: *«Πρέπει να σου πω κάτι τρομερό! Εγώ δεν τα κατάφερα! Το ξέρω, όλο αυτό τον καιρό σκεφτόμουν ότι το σημαντικότερο ήταν να τα καταφέρουμε. Αλλά δεν τα κατάφερα. Δεν είμαι πια αυτή που γνώρισες παλιά. Ότι καλύτερο και πολυτιμότερο υπήρχε μέσα μου σκοτώθηκε, το σκότωσαν. Αυτά τα δώδεκα χρόνια ήταν για εμένα φρικτά: πάντα προσπαθούσα να μη στο δείξω. Πέρα από αυτό, αν θέλεις, περάσαμε καλά, περάσαμε καλά μέρα με τη μέρα»*. Και η κυρία Ζάλομον και αυτός ήξεραν και οι δύο πάντα με λεπτομέρεια τι έκαναν οι Ναζί, αλλά χωρίς ποτέ να «θελήσουν να μάθουν», για να μη διακινδυνεύσουν τη σχετική άνεση και ασφάλεια της ζωής τους. Συνοψίζει ως εξής την ηθική κατάσταση που είχε προκύψει: *«Αγαπώ τη ζωή και θέλω να την έχω ολόκληρη, αλλιώς καθόλου. Η ζωή όμως απαιτεί αξιοπρέπεια: όχι μόνο ένα πρόσωπο, χέρια και πόδια, αλλά αξιοπρέπεια! Αυτά τα δώδεκα χρόνια ήθελα να με κάνουν να χάσω την αξιοπρέπειά μου. Τι νόημα έχει η ζωή χωρίς αγάπη; Ήθελα να αγαπήσω την ημέρα, τη χώρα μου, τους Γερμανούς ανάμεσα στους οποίους ζούσα, εσένα, εμένα, αλλά δεν μπορούσα. Χρειάστηκε να μάθω να περιφρονώ τα πάντα, την ημέρα, τη χώρα μας, τους Γερμανούς, εσένα, εμένα!»*

Αν και ούτε στην Ίλε δεν δείχνει ότι έβγαλε συμπέρασμα από μια τέτοια εμπειρία, αυτό το κατηγορητήριο είναι κάτι παραπέρα από κριτικό και συναισθηματικό. Έχει, τουλάχιστον σαν δυνατότητα, μια θετική διέξοδο. Εκατομμύρια Ίλε, οι περισσότερες εξίσου ελάχιστες συνειδητοποιημένες, που έζησαν τα ίδια γεγονότα, βλέπουν σήμερα με τρόπο ότι υπάρχει η προοπτική ενός πολέμου και ότι ο φασισμός ξανασηκώνει το κεφάλι. Το «Χωρίς Εμάς» των μεταπολεμικών γερμανών είναι λίγο πολύ η συγκινησιακή συνέπεια αυτού που έζησε η Ίλε φον Ζάλομον. Προς το παρόν, το «Χωρίς Εμάς» δεν εκφράζει τίποτα περισσότερο στις πλατιές μάζες από τον αυξανόμενο φόβο, το φόβο για τη ζωή και για μια μοίρα στον ήλιο. Κι εδώ βλέπουμε να προβάλλει ο φόβος ενός νέου βιασμού της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας και της ακεραιότητας του ανθρώπου. Φυσικά, και σε αυτή την περίπτωση, υπάρχουν σποραδικές εκδηλώσεις μιας πιο ανεπτυγμένης συνείδησης, διακηρύξεις και τοποθετήσεις όλων αυτών που είναι διατεθειμένοι να θυσιάσουν ώστε η Γερμανία να μη γνωρίσει ξανά κάτι παρόμοιο με το χιτλερισμό. Βλέπουμε επίσης να αυξάνεται, αν και αργά και με το τίμημα μεγάλων αντιφάσεων, η συνείδηση ότι οι θιασώτες του αμερικανικού ψυχρού πολέμου και του γερμανικού του γραφείου διαχείρισης, της κυβέρνησης Αντενάουερ, ετοιμάζουν κάτι που, υπό μορφή δήθεν αντίθετη, θα μοιάζει τελικά στο χιτλερισμό.

Προς το παρόν, κυρίως στη Γερμανία, αλλά και στις άλλες καπιταλιστικές χώρες, οι φωνές αυτές καλύπτονται από τη «Φωνή της Αμερικής». Η προπαγάνδα αυτή, παρά τη ματαιότητά της, παρουσιάζει ένα φοβερό κίνδυνο: η μάζα των αδύναμων και των δειλών, αυτών που παρασύρονται ή που πέφτουν θύματα εκφοβισμού, είναι τεράστια. Όμως η γενική κατάσταση έχει αλλάξει ριζικά: πριν το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Χίτλερ ανέμιζε στο δρόμο τη σημαία του ανορθολογισμού, της καταστροφής του λόγου. Σήμερα, είναι η σειρά του λόγου να κατέβει από τις πανεπιστημιακές

έδρες και τα εργαστήρια στους δρόμους για να υπερασπιστεί μπροστά στις μάζες τη σωστή υπόθεσή της. Αυτή η στρατηγική επίθεση της προοδευτικής ιδεολογίας, αυτή η ενεργός υπεράσπιση του λόγου, αποτελεί το νέο στοιχείο στη μεταπολεμική μας περίοδο.

Ο μεγάλος και πραγματικά καθοριστικός αντίπαλος της καταστροφής του λόγου: ο μαρξισμός, εμφανίστηκε αρχικά γύρω στα 1848. Μετά το 1917, ο μαρξισμός, όχι μόνο έγινε η ιδεολογία των λαών πάνω στο ένα έκτο της υφηλίου, αλλά, χάρη στο λενινισμό, έφτασε σε ένα ανώτερο επίπεδο ανάπτυξης, σε περίοδο πολέμων και παγκόσμιων επαναστάσεων. Από καιρό, το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*¹ ήταν ένα από τα πιο πολυδιαβασμένα και πολυμεταφρασμένα έργα της παγκόσμιας γραμματείας, αλλά μετά το 1917 στην ευρύτερη διάδοση των γραπτών του Μαρξ και του Ένγκελς προστίθενται τα γραπτά του Λένιν. Μετά το 1945, σημειώνεται μια ποιοτική καμπή. Δεν υπάρχει ούτε μια χώρα όπου η μετάφραση και η διάδοση των έργων αυτών δεν προχώρησε με γιγάντια βήματα, όχι μόνο στις λαϊκές δημοκρατίες και στην Κίνα, αλλά και σε χώρες όπως η Γαλλία και η Ιταλία, όπου οι οπαδοί του κομμουνισμού αποτελούν το ένα τρίτο του πληθυσμού. Ακόμα κι εκεί όπου η οργανωτική δύναμη των κομμουνιστών είναι ακόμα ελάχιστη, σημειώνεται ένα άλμα στη γνώση του μαρξισμού-λενινισμού. Πρέπει να σημειώσουμε επίσης ότι σε όλες αυτές τις χώρες δεν διαδίδονται μόνο τα κλασικά έργα, αλλά υπάρχει και γοργή πρόοδος της καθαυτής μαρξιστικής έρευνας, που επιχειρεί να εξηγήσει επιστημονικά την ιστορία κάθε χώρας σύμφωνα με το πνεύμα του μαρξισμού-λενινισμού.

Αυτή η άνθηση ξεπερνά κατά πολύ τα κομμουνιστικά κόμματα: η έλξη του μαρξισμού-λενινισμού επεκτείνεται όλο και περισσότερο πάνω στους προοδευτικούς διανοούμενους. Όλο και περισσότεροι φυσικοί επιστήμονες συνειδητοποιούν πόσο μπορεί να τους βοηθήσει ο διαλεκτικός υλισμός, πόσο μάλλον που στη Σοβιετική Ένωση, έχοντας επιλύσει συγκεκριμένα επιστημονικά προβλήματα, ο διαλεκτικός υλισμός έχει προχωρήσει σε ένα ανώτερο επίπεδο. Καλλιτέχνες και συγγραφείς συνειδητοποίησαν το ίδιο για την τέχνη τους. Καταλαβαίνουμε γιατί λοιπόν η αντιδραστική αστική επιστήμη και τέχνη έχει εξαπολύσει μια τέτοια επίθεση κατά των επιστημονικών ανακαλύψεων και των πνευματικών κατακτήσεων της ΕΣΣΔ (η διένεξη περί Λισένκο) και τους λόγους για τους οποίους οι πνευματικές συζητήσεις στον «ελεύθερο κόσμο» υιοθετούν τόσο συχνά το στυλ του Κραβτσένκο: συζητούν λιγότερο για τα ίδια τα προβλήματα παρά για τις διώξεις που υποτίθεται ότι υφίστανται οι «μη κομφορμιστές» επιστήμονες και καλλιτέχνες στην ΕΣΣΔ, ώστε να μειώσουν, πιστεύουν, με τον εκφοβισμό, τη δύναμη της έλξης που ασκούν η προοδευτική τέχνη και η επιστήμη. Όμως υπάρχουν και δυσκολίες: δεν θα ήταν αδύνατον να εκπαιδεύσουν από έναν πράκτορα για κάθε προβλεπόμενη περίπτωση ψέματος και δυσφήμισης; Δεν πάει πολύς καιρός που ο γεροϋσιαστής Γουάιλι {Wiley} είχε την ατυχία να αγανακτήσει, στο όνομα της ελευθερίας της σκέψης, για την τύχη του «γλωσσολόγου Αρακτσέγιεφ», που διώχθηκε από τον Στάλιν, για αυτόν τον Αρακτσέγιεφ που υπήρξε, αλλά ο Γουάιλι δεν το γνώριζε, στρατηγός και πολιτικός επί τσάρου Νικολάου του Β', ώστε ο Στάλιν χρησιμοποίησε το όνομα και τις μεθόδους του για να καταστήσει περιφρονητέους όλους εκείνους που εμποδίζουν την ελευθερία των επιστημονικών συζητήσεων.

Το δεύτερο σκέλος της ενεργού και μαζικής υπεράσπισης του λόγου είναι το Κίνημα για την Ειρήνη. Το παρατηρούμε εδώ αποκλειστικά υπό την προοπτική του προβλήματος της καταστροφής ή επαναθεμελίωσης του λόγου. Είναι σαφές ότι, όπως και την εποχή του Χίτλερ, η πολεμική προετοιμασία αποτελεί σήμερα τη μεγάλη κοινωνική μηχανή που καταστρέφει το λόγο. Το ιδεολογικό πεδίο μάχης της είναι ο Ψυχρός Πόλεμος. Προϋποθέτει την εξάπλωση μιας θολής μοιρολατρίας, ενός πανικού, ενός φόβου που παραλύει. Ένας αξιόπιστος μάρτυρας, ο Φόκνερ {Faulkner}, ανέφερε στην ομιλία του κατά την απονομή του βραβείου Νόμπελ: *«Η τραγωδία του καιρού μας είναι ένας γενικός φόβος που έχει κυριεύσει όλο τον κόσμο. Τον έχουμε μέσα μας τόσο καιρό, που σχεδόν τον αντέχουμε. Δεν υπάρχουν πια πνευματικά προβλήματα, υπάρχει μόνο η ερώτηση: πότε θα πηδήξω;»*. Ο γερμανός συγγραφέας Τσουκμάγιερ {Zuckmayer} λέει το ίδιο:

«Ποια είναι λοιπόν η πραγματική κατάσταση του σύγχρονου κόσμου; Για τη μεγάλη πλειοψηφία είναι ένας εφιάλτης. Πιστεύω ότι το 90% των ανθρώπων που σήμερα ζουν στον κόσμο δεν θέλουν ούτε ελπίζουν αυτό που απειλείται, και όμως είναι υποχρεωμένοι να αφήσουν τα πράγματα να εξελιχθούν χωρίς δυνατότητα αντίδρασης, όπως σε έναν εφιάλτη ξέρουμε ότι ονειρευόμαστε, ότι είναι

ένα άσχημο όνειρο που μας τυραννάει και μας εξουθενώνει, αλλά δεν μπορούμε να του ξεφύγουμε, δεν μπορούμε να κουνηθούμε, δεν μπορούμε να φωνάξουμε, δεν μπορούμε να ζυπνήσουμε».

Ο φόβος αυτός, αυτός ο εφιάλτης, ήταν το κύριο ιδεολογικό όπλο του ψυχρού πολέμου όσο οι Ηνωμένες Πολιτείες είχαν το ατομικό μονοπώλιο. Αν και σήμερα έχουν μπει στο παιχνίδι και άλλοι παράγοντες – ψεύτικες πίπες ειρήνης, «απελευθέρωση» των «καταπιεσμένων» λαών από το σοσιαλισμό κλπ., -, η δημιουργία ενός αισθήματος πανικού παραμένει πάντα βασικό όπλο. Ο αιφνιδιασμός των μαζών, ακόμα και των κυβερνήσεων, αποτελεί την ουσία αυτής της στρατηγικής, όμως δεν μπορεί να είναι ο κεραυνός εν αιθρία του 1914. Σήμερα, παραλύουν τη θέληση και τη λογική των ανθρώπων και εξαπλώνουν την ένταση και το μόνιμο άγχος.

Παρ' όλα αυτά, υπάρχει κάτι καινούργιο, η αντίδραση των μαζών είναι εντελώς διαφορετική απ' ότι πριν τους δύο παγκόσμιους πολέμους. Θυμόμαστε τα έξι εκατομμύρια υπογραφές για ένα σύμφωνο μεταξύ των πέντε Μεγάλων Δυνάμεων. Το Κίνημα για την Ειρήνη δεν έχει αυτό καθαυτό καμιά ιδιαίτερη ιδεολογία, δεν κάνει διακρίσεις μεταξύ πολιτικών, φιλοσοφικών και θρησκευτικών πεποιθήσεων. Καθολικοί και μουσουλμάνοι ιερωμένοι, Κουάκεροι, ειρηνιστές, ουδετερόφιλοι, συνεργάζονται με σοσιαλιστές και κομμουνιστές. Όμως, αν έστω και λίγο το Κίνημα για την Ειρήνη γνωρίσει τον «κομορμισμό», η ίδια του η ύπαρξη, η εξάπλωσή του, η δύναμη που παίρνει, θέτουν και λύνουν το μεγάλο δίλημμα: με το λόγο ή κατά του λόγου. Οπωσδήποτε, τα ερωτήματα και οι απαντήσεις είναι πολλών ειδών, ακόμα και εντελώς αντίθετες, ανάλογα με τα άτομα και τις ομάδες που συνυπάρχουν μέσα σε αυτό το καινούργιο κίνημα. Η μεγάλη και κοινή αρχή όμως, πέρα από τις διαφορές, είναι η υπεράσπιση του ανθρώπινου λόγου, όχι μόνο της ύπαρξής του, αλλά και της αποτελεσματικότητάς του, της ικανότητάς του να τροφοδοτήσει την ιστορία, κάτι στο οποίο όλοι μας συνεισφέρουμε λίγο πολύ.

Το ξεκίνημα της Κίνησης για την Ειρήνη ήταν και είναι ακόμα παντού αυθόρμητο και συγκινησιακό. Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα στην περίπτωση του κινήματος «Χωρίς Εμάς» στη Δυτική Γερμανία. Όμως τα πέντε εκατομμύρια υπογραφές της Έκκλησης της Στοκχόλμης αντιπροσωπεύουν μια στοιχειώδη διαμαρτυρία των μαζών ενάντια στο έγκλημα που ετοιμαζόταν. Παρ' όλα αυτά, αυτή η έκρηξη είναι διαφορετική από εκείνες που προηγήθηκαν. Θα ήταν λάθος να κρίνουμε την έκτασή του μόνο ποσοτικά. Αυτό που είναι πραγματικά καινούργιο, είναι η στιγμή κατά την οποία εκδηλώθηκε αυτή η έκρηξη αγανάκτησης. Τα προηγούμενα μαζικά κινήματα κατά του πολέμου, που εκδηλώνονταν κατά την Τρίτη ή τέταρτη χρονιά του πολέμου, συχνά ύστερα από βαριές ήττες, ήταν σχεδόν πάντα αποτέλεσμα του μεγάλου βάρους της πολεμικής οικονομίας. Σήμερα, το κίνημα ξεκινά πριν τον πόλεμο, αν και κατά τη διάρκεια του ψυχρού πολέμου. Πρόκειται λοιπόν για κάτι περισσότερο από μια απλή αντίδραση σε τετελεσμένα ιστορικά γεγονότα, καθώς έχει προληπτικό χαρακτήρα. Μήπως αυτό δεν αρκεί για να υψώσει το κίνημα πέρα από τη σφαίρα του αυθορμητισμού και του συναισθηματισμού; Κάθε απόπειρα πρόληψης σημαίνει μια συνειδητή και ορθολογική θέληση να κυριαρχήσει πάνω στα μελλοντικά γεγονότα. Στον αυθορμητισμό εγγράφονται οι εμπειρίες των δύο παγκόσμιων πολέμων. Το αυθεντικά πρωτότυπο στοιχείο είναι η ύπαρξη του ορθολογισμού μέσα στον αυθορμητισμό.

Ο Πιέτρο Νένι {Pietro Nenni}, αντιπρόεδρος του Κινήματος για την Ειρήνη, υπογράμμισε ότι μεταξύ της Έκκλησης της Στοκχόλμης και της δεύτερης μεγάλης δράσης των οπαδών της ειρήνης, την έκκληση για ένα σύμφωνο μεταξύ των πέντε Μεγάλων Δυνάμεων, υπήρχε η ίδια διαφορά που υπάρχει μεταξύ αυθορμητισμού και συνείδησης, μεταξύ συγκίνησης και συνειδητής χρήσης του ορθού λόγου. Η αφύπνιση του λόγου έχει δύο όψεις: από μια αναγνωρίζεται η ύπαρξη ενός αντικειμενικού σκοπού και από την άλλη η ανάγκη για ενεργό συμμετοχή για την επίτευξη αυτού του σκοπού. Αυτό αποδεικνύει ότι ακριβώς, σε ότι αφορά τον πόλεμο και την ειρήνη, ο ανθρώπινος λόγος πρέπει να πάρει στα χέρια του τα γεγονότα, γιατί αλλιώς θα καταστραφεί η ανθρωπότητα, και να μην τα εγκαταλείψει ούτε στην ενδογενή πορεία τους ούτε σε εγκληματικές παρεμβάσεις.

Οι διαφορές στο βαθμό συνείδησης έχουν μικρή σημασία. Το σημαντικό είναι το νόημα που εύκολα διαβάζει κανείς στα έξι εκατομμύρια υπογραφές. Οργανώνοντας όλο και πιο λεπτομερώς την υπεράσπιση της ειρήνης (ορισμός της επίθεσης, προστασία της ανεξαρτησίας των λαών, προώθηση της διαπραγμάτευσης ως γενικής μεθόδου για την επίλυση διενέξεων, παρουσίαση της ειρηνικής συνύπαρξης ως γενικής μεθόδου για την επίλυση διενέξεων, παρουσίαση της ειρηνικής

συνύπαρξης σαν δυνατής...) η Κίνηση οδηγεί σε γενικεύσεις όλο και υψηλότερες, κάνει έκκληση όλο και περισσότερο στην κριτική ικανότητα – ανεξάρτητα και αδιάφθορη – και στον ορθό λόγο εκατοντάδων εκατομμυρίων ανθρώπων. Αυτός ο ορθολογισμός, αυτή η τάση προς τη διανόηση, όχι μόνο δεν αποθαρρύνουν, αλλά αντίθετα έλκουν τις μάζες. Ας σκεφτούμε ότι στον καιρό του ρεύματος του φασιστικού ανορθολογισμού, οι ελάχιστοι αστοί υπερασπιστές του λόγου έπρεπε να δικαιολογούνται για τον ορθολογισμό τους, αλλιώς έδιναν εντύπωση ιδιόρρυθμων. Το Κίνημα αυτό για την εδραίωση του λόγου, αδιαχώριστο από την υπεράσπιση της ειρήνης, επεκτείνεται σε όλο και μεγαλύτερους κύκλους και μάζες, χωρίς μάλιστα να διαφαίνεται η ιδέα μιας «ομοιομορφίας» στον τρόπο σκέψης των άλλων κινημάτων που αναπτύσσονται παράλληλα με αυτό.

Οι αντικειμενικοί στόχοι του Κινήματος για την Ειρήνη δεν τίθενται εδώ υπό συζήτηση, είναι η ίδια η ύπαρξή του που έχει παγκόσμια ιστορική σημασία για την ανθρώπινη σκέψη: αντιπροσωπεύει την υπεράσπιση του λόγου ως μαζικού κινήματος. Ύστερα από έναν αιώνα αυξανόμενης κυριαρχίας του ανορθολογισμού, η αποκατάσταση των δικαιωμάτων του καταστραμμένου λόγου δίνει την εκκίνηση της θριαμβευτικής του πορείας στις μάζες. Όπως το Κίνημα για την Ειρήνη στοχεύει να απομονώσει από τις μάζες τη μειοψηφία των μονοπωλιστών και των милитарιστών, έτσι και στο πεδίο της διανόησης υπάρχει τάση απομόνωσης αυτών που κατασκευάζουν ανορθολογικές και απάνθρωπες θεωρίες: γίνονται έτσι ακίνδυνοι για τη σκέψη και την ευαισθησία των λαών. Δεν αρκεί να ακούμε έναν Ντενί ντε Ρουζμόν {Denis de Rougemont} να λυπάται επειδή οι όμοιοί του έχασαν την επιρροή τους: όσο οι συνοπτικές ιστορίες και οι αστυνομικές ταινίες θα επιτελούν το έργο αυτό, με το οποίο εκείνος δεν μπορεί να αναμετρηθεί, η αποστολή για την υπεράσπιση του λόγου δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει ολοκληρωθεί.

Αυτή η εξέγερση των μαζών υπέρ του λόγου είναι σήμερα το μεγάλο αντίδοτο στον πανικό του «ανθρώπου της μάζας». Αποτελεί την απάντηση στο φασιστικό ξέσπασμα των ανορθολογικών ενστίκτων. Όμως, εκτός από εκστρατεία εκδίκησης, καταπνίγει τους μελλοντικούς χιτλερισμούς εν τη γενέσει τους. Ο στόχος του Κινήματος για την Ειρήνη δεν μπορεί να είναι η ανατροπή του καπιταλισμού: δεν μπορεί λοιπόν να εξαλείψει τις βασικές αιτίες του πολέμου. Στόχος του είναι να αντιταχθεί με επιτυχία στους μερικούς πολέμους που ετοιμάζονται. Πριν από εκατό τουλάχιστον χρόνια, ο Μάρξ έγραφε: «Το όπλο της κριτικής δεν μπορεί φυσικά να αντικαταστήσει την κριτική των όπλων, η υλική δύναμη πρέπει να ανατραπεί από την υλική δύναμη και η θεωρία γίνεται με τη σειρά της υλική δύναμη όταν κυριεύει τις μάζες». Εμείς οι μαρξιστές γνωρίζουμε ότι, ακόμα και στη φιλοσοφία, η αποφασιστική μάχη ανάμεσα στον ορθό λόγο και στο παράλογο, ανάμεσα στο διαλεκτικό υλισμό και τον ανορθολογισμό, περιχαράσσεται γύρω από το μαρξισμό και δεν θα έχει νικηφόρο τέλος παρά μόνο με το θρίαμβο του προλεταριάτου πάνω στην αστική τάξη, την κατάρρευση του καπιταλισμού και την οικοδόμηση του σοσιαλισμού. Εννοείται ότι ένας τέτοιος στόχος είναι πέρα από τους σκοπούς του Κινήματος για την Ειρήνη: δεν είναι οι μεγάλες προσπάθειες για την αποκατάσταση του λόγου που θα επιτρέψουν τη νικηφόρα έκβαση της τελικής ιδεολογικής μάχης. Όμως αυτό δεν μειώνει σε τίποτα την παγκόσμια σημασία του. Έχοντας αρχίσει την εκστρατεία του κινητοποιώντας εξακόσια εκατομμύρια ανθρώπους, κινητοποιεί τώρα πολύ περισσότερους. Είναι η πρώτη μεγάλη επανάσταση της μάζας ενάντια στο ντελίριο του ιμπεριαλιστικού παραλογισμού (ιγatatio). Οι μάζες, έχοντας στρατευτεί για το λόγο, διακήρυξαν δημόσια το δικαίωμα ελέγχου στις υποθέσεις που αφορούν το πεπρωμένο του κόσμου. Δεν θα εγκαταλείψουν το δικαίωμα αυτό, δεν θα παραιτηθούν από τη χρήση του ορθού λόγου για τη δική τους υπόθεση, για το καλό της Ανθρωπότητας, δεν θα παραιτηθούν από το δικαίωμα να ζουν σε έναν κόσμο που καθοδηγείται από το λόγο και όχι στο χάος της πολεμικής παράνοιας.

Βουδαπέστη, Ιανουάριος 1953

ⁱ βλέπε: Πολιτικό Καφενείο. <http://anatolikos.com/oplostasio/koumounistiko-manifesto179.htm>

Λούκατς

Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΕΙΝΑΙ

1. Μεθοδολογική εισαγωγή

Η απόπειρα σύνοψης της οντολογίας του Μαρξ, με τη θεωρητική έννοια, οδηγεί σε μια κάπως παράδοξη κατάσταση. Από τη μια, πρέπει να γίνει ξεκάθαρο σε όλους τους αμερόληπτους αναγνώστες του Μαρξ ότι όλα τα παραθέματά του, όταν κατανοούνται σωστά και χωρίς τις προκαταλήψεις του συρμού, είναι παραθέματα που, σε τελευταία ανάλυση, στοχεύουν σε κάτι που υπάρχει, δηλαδή, για την ακρίβεια, είναι οντολογικά ερωτήματα. Από την άλλη, όμως, δεν συναντάμε στον Μαρξ μια ανεξάρτητη ανάλυση των οντολογικών προβλημάτων. Ο Μαρξ δεν επεχείρησε ποτέ ένα συστηματικό ή συστηματοποιημένο ορισμό σε σχέση με την ιδιαίτερη θέση στη σκέψη, τη διαφορά τους από την επιστημολογία, τη λογική κλπ. Η κατάσταση αυτή, με τις δυο συνδεδεμένες πλευρές, σχετίζεται αναμφίβολα με το αποφασιστικό σημείο εκκίνησης του Μαρξ στην εγελιανή φιλοσοφία, ακόμα κι αν αυτή ήταν εξαρχής κριτική. Όπως ήδη εξετάσαμε, υπάρχει στον Χέγκελ μια σαφής ενότητα μεταξύ οντολογίας, λογικής και επιστημολογίας, που είναι η απόρροια της συστημικής φύσης της φιλοσοφίας του.

Η έννοια της διαλεκτικής, κατά τον Χέγκελ, από την ίδια της τη φύση, ενώνει αμέσως τα τρία αυτά πεδία, και με τρόπο που οδηγεί στη συγχώνευση του ενός μέσα στο άλλο. Έτσι, είναι απόλυτα φυσικό που ο νεαρός Μαρξ, στα πρώτα γραπτά του, όπου ήταν επηρεασμένος από τον Χέγκελ, δεν μπορούσε να διατυπώσει άμεσα και συνειδητά καμιά οντολογική θέση. Η αρνητική αυτή τάση ισχυροποιήθηκε πιθανόν από το διφορούμενο του αντικειμενικού ιδεαλισμού του Χέγκελ, το οποίο ήρθε στο φως πολύ αργότερα, κυρίως από τον Εγγκελς και τον Λένιν. Ειδικότερα, ενώ τόσο ο Μαρξ όσο και ο Εγγκελς, στη συνειδητή προσπάθειά τους να διαφοροποιηθούν από τον Χέγκελ, συγκέντρωσαν την προσοχή τους, και πολύ σωστά, στην ολοφάνερη και αποκλειστική αντίθεση μεταξύ του ιδεαλισμού του Χέγκελ και του δικού τους νέου υλισμού, σε επίπεδο πολεμικής αλλά και στην πραγματική παρουσίασή του, αργότερα, επέμεναν ιδιαίτερα στις εν τέλει υλιστικές τάσεις που ήταν ήδη λανθάνουσες στον αντικειμενικό ιδεαλισμό. Έτσι, ο Εγγκελς γράφει, στο έργο του *Λούντβιχ Φόιερμπαχ*, για " {ιδεαλιστικά} αναποδογυρισμένο υλισμό του Χέγκελ" και ο Λένιν για τις προσεγγίσεις του υλισμού στη Λογική του Χέγκελ.ⁱⁱ Πρέπει επίσης φυσικά να τονιστεί ότι ο ίδιος ο Μαρξ, ακόμα και στην οξύτερη διαμάχη του με τους αριστερούς εγελιανούς, όπως ο Μπρούνο Μπάουερ {Bruno Bauer} και ο Μαξ Στίρνερ {Max Stirner}, δεν ταύτισε ποτέ τον ιδεαλισμό τους με αυτόν του Χέγκελ.

Το αποφασιστικό σημείο που αντιπροσωπεύει ο Φόιερμπαχ στη διαδικασία ανατροπής της εγελιανής φιλοσοφίας έχει αναμφισβήτητα οντολογικό χαρακτήρα, καθώς για πρώτη φορά στην ιστορία της γερμανικής σκέψης ο Φόιερμπαχ ήταν αυτός που αντιτάχθηκε ανοιχτά κατά του ιδεαλισμού και του υλισμού σε μεγάλη κλίμακα και με βαθύ αντίκτυπο. Ακόμα και η αδυναμία στην τοποθέτησή του, που φάνηκε αργότερα, δηλαδή ο περιορισμός του στην αφηρημένη σχέση μεταξύ θεού και ανθρώπου, συνέβαλε στο να θέσει το θέμα της οντολογίας στη συνείδηση με τρόπο αποφασιστικό και ξεκάθαρο. Ο αντίκτυπός του είναι προφανής στην περίπτωση του νεαρού Εγγκελς, ο οποίος, στις απαρχές του κινήματος της "Νέας Γερμανίας", που έχει ασαφή φιλοσοφική ταυτότητα, εξελίχθηκε σε αριστερό εγελιανό. Φαίνεται, λοιπόν, στην περίπτωση αυτή, πόσο ριζοσπαστικός ήταν ο αντίκτυπος της νέας οντολογικής κατεύθυνσης που προήλθε από τον Φόιερμπαχ {Feuerbach}. Το γεγονός ότι μακροπρόθεσμα δεν προέκυψε τίποτα εκτός από μια χλωμή εκδοχή του υλισμού του 18ου αιώνα, με την εξαίρεση του Γκότφριντ Κέλερ {Gottfried Keller} και των ρώσων δημοκρατών επαναστατών, δεν αναιρεί σε τίποτα την ένταση αυτού του νέου ξεκινήματος. Στον Μαρξ, όμως, δεν υπάρχουν πολλά σημάδια μιας τέτοιας αναταραχής. Δείχνει στα γραπτά του ότι αναγνωρίζει πως ο Φόιερμπαχ είναι θετικός και κατανοητός, αλλά αυτό παραμένει πάντα κριτικό και απαιτεί μια περαιτέρω κριτική ανάλυση. Αυτό φαίνεται καθαρά στις επιστολές της πρώτης περιόδου (από το 1841 κιόλας) και, αργότερα, στο μέσο του αγώνα κατά του εγελιανού ιδεαλισμού, διατυπώνεται σαφέστατα στη Γερμανική Ιδεολογία: "*Στο μέτρο που ο Φόιερμπαχ είναι υλιστής, δεν ασχολείται με την ιστορία και, στο μέτρο που ασχολείται με την*

ιστορία, δεν είναι υλιστής".ⁱⁱⁱ Η κρίση του Μάρξ για τον Φόιερμπαχ έχει, λοιπόν, δυο όψεις: την αναγνώριση της ιδεολογικής στροφής του ως τη μόνη σοβαρή φιλοσοφική πράξη εκείνης της περιόδου και, ταυτόχρονα, την οριοθέτησή της, ότι δηλαδή ο γερμανικός υλισμός του Φόιερμπαχ αγνόησε εντελώς το πρόβλημα του κοινωνικού είναι. Αυτό δεν αποδεικνύει απλώς τη φιλοσοφική διαύγεια και την καθολικότητα του Μάρξ. Διαφωτίζει, επίσης, την προηγούμενη πορεία του και την κεντρική θέση που έχουν σ' αυτή τα οντολογικά προβλήματα του κοινωνικού είναι.

Μια ματιά στη διδακτορική διατριβή του Μάρξ είναι διαφωτιστική στο θέμα αυτό. Στο πλαίσιο αυτό, ο Μάρξ μιλάει για τη λογική και επιστημολογική κριτική του Καντ για την οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού και αντιτίθεται σ' αυτή: *"Οι αποδείξεις για την ύπαρξη του θεού δεν είναι παρά ρηχές ταυτολογίες. Για παράδειγμα, η οντολογική απόδειξη. Σημαίνει απλώς: "αυτό που εννοώ για τον εαυτό μου με πραγματικό τρόπο {realiter} είναι μια πραγματική έννοια για μένα", κάτι που επιδρά πάνω μου. Με την έννοια αυτή, όλοι οι θεοί, και οι παγανιστικοί και οι χριστιανικοί, έχουν πραγματική υπόσταση. Δεν βασίλεψε ο αρχαίος Μολώχ; Δεν είχε ο δελφικός Απόλλωνας δύναμη στην καθημερινή ζωή των αρχαίων ελλήνων; Η κριτική του Καντ δεν προσφέρει τίποτα πάνω σε αυτό το θέμα. Αν κάποιος φαντάζεται ότι έχει εκατό τάλερ, αν η έννοια αυτή δεν του είναι αυθαίρετη και υποκειμενική, αν πιστεύει σε αυτή, τότε τα εκατό φανταστικά τάλερ έχουν την ίδια αξία όσο και τα εκατό πραγματικά. Για παράδειγμα, θα συνάψει χρέη βάσει της δύναμης της φαντασίας του, η φαντασία του θα δουλέψει με τον τρόπο που όλη η ανθρωπότητα σύναψε χρέη με τους θεούς της"*.^{iv}

Συναντάμε εδώ κάποια από τα σημαντικότερα στοιχεία της σκέψης του Μάρξ. Έχει μεγάλη σημασία το γεγονός ότι η κοινωνική πραγματικότητα θεωρείται το τελικό κριτήριο για την κοινωνική ύπαρξη ή μη ύπαρξη ενός φαινομένου, κάτι που αποκαλύπτει μια πλατιά και βαθιά προβληματική, την οποία ο νεαρός Μάρξ δεν μπορούσε ακόμα να διαχειριστεί οντολογικά. Γιατί το γενικό πνεύμα της διατριβής του οδηγεί, από μια πλευρά, στο συμπέρασμα ότι δεν επιτρέπεται η ύπαρξη κανενός είδους θεού. Από την άλλη πλευρά, η πραγματική ιστορική αποτελεσματικότητα ορισμένων ιδεών περί θεού θα έπρεπε να οδηγήσει στο να έχουν οι θεοί κάποια κοινωνική υπόσταση. Με τον τρόπο αυτό, ο Μάρξ θέτει ένα πρόβλημα το οποίο αργότερα θα παίζει σημαντικό ρόλο για τον ίδιο, όταν θα έχει γίνει ήδη οικονομολόγος και υλιστής: δηλαδή την πρακτική κοινωνική λειτουργία ορισμένων μορφών της συνείδησης, ανεξάρτητα από το αν είναι αληθινές ή ψευδείς κατά μια γενική οντολογική έννοια. Οι ιδέες αυτές, που είναι σημαντικές για τη μετέπειτα εξέλιξη της σκέψης του Μάρξ, αναπτύσσονται με ενδιαφέροντα τρόπο στην κριτική του κατά του Καντ. Ο Καντ επέκρινε τη δήθεν οντολογική απόδειξη βάσει της λογικής και της επιστημολογίας, στο μέτρο που απέρριψε κάθε αναγκαία σύνδεση μεταξύ ιδέας και πραγματικότητας και που αρνήθηκε εντελώς ότι το περιεχόμενο είχε κάποιο σχετικό οντολογικό χαρακτήρα. Ο νεαρός Μάρξ το αμφισβήτησε - και πάλι στο όνομα της οντολογικής ειδοποιούς διαφοράς της κοινωνικής υπόστασης - και με έξυπνο τρόπο καταδεικνύει πως, κάτω από ορισμένες συνθήκες, εκατό φανταστικά τάλερ μπορούν κάλλιστα να αποκτήσουν μια σχετική με αυτές κοινωνική υπόσταση. (Στην κατοπινή οικονομολογία του Μάρξ, η διαλεκτική μεταξύ ιδεατού και πραγματικού χρήματος εμφανίζεται ως ένα σημαντικό στοιχείο στη σχέση μεταξύ του χρήματος ως μέσου κυκλοφορίας και της λειτουργίας του ως μέσου πληρωμής).

Είδαμε ήδη, εξετάζοντας τον Χέγκελ, πώς ο Μάρξ, στο όνομα της συγκεκριμένης οντολογικής διαφοράς των κοινωνικών μορφών, απαιτούσε τη συγκεκριμένη οντολογική διερεύνησή τους και πώς απέρριπτε τη μέθοδο του Χέγκελ που παρουσίαζε σχέσεις αυτού του είδους με βάση λογικά σχέδια. Αυτό δείχνει καθαρά, στην πορεία της εξέλιξης του νεαρού Μάρξ, μια τάση προς αυξανόμενη συγκεκριμενοποίηση μορφών, σχέσεων κλπ., της κοινωνικής υπόστασης, που πραγματοποίησε καμπή ακριβώς στις οικονομικές του μελέτες. Οι τάσεις αυτές βρίσκουν την πρώτη επαρκή τους έκφραση στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, καθώς δεν αποτελεί τη λιγότερο σημαντική πλευρά των κειμένων αυτών το ότι, για πρώτη φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας, η κατηγορία των οικονομικών εμφανίζεται σαν αυτή της παραγωγής και αναπαραγωγής της ανθρώπινης ζωής και έτσι επιτρέπει την οντολογική απεικόνιση της κοινωνικής υπόστασης σε υλιστική βάση. Παρ' όλα αυτά, το ότι το κέντρο της οντολογίας του Μάρξ είναι οικονομικό με τίποτα δεν σημαίνει ότι η κοσμοθεωρία του είναι "οικονομιστική". (Η θεώρηση

αυτή εμφανίζεται στους επιγόνους του Μαρξ, που είχαν χάσει κάθε επαφή με τη φιλοσοφική μέθοδο του Μαρξ, και αυτό συνέβαλε πολύ στο να διαστρεβλωθεί και να εκτεθεί ο μαρξισμός φιλοσοφικά). Η φιλοσοφική εξέλιξη του Μαρξ προς τον υλισμό κορυφώθηκε με τη στροφή προς την οικονομία. Είναι αδύνατον να ισχυριστούμε χωρίς αμφιβολία εάν και σε ποια έκταση έπαιξε ο Φίερμπαχ σημαντικό ρόλο σε αυτό, παρότι ο Μαρξ συμφώνησε αμέσως, κατ' αρχήν, με τις οντολογικές και αντιθρησκευτικές απόψεις του Φίερμπαχ, που ήταν επηρεασμένες από τη φυσιοκρατική φιλοσοφία. Είναι πάντως σίγουρο ότι και σε αυτόν τον τομέα ο Μαρξ έκανε σύντομα κριτική και προχώρησε πέρα από τον Φίερμπαχ: στη φυσιοκρατική φιλοσοφία είχε πάντα ξεκάθαρη θέση κατά του παραδοσιακού διαχωρισμού μεταξύ φύσης και κοινωνίας, που ο Φίερμπαχ δεν είχε ξεπεράσει, και θεωρούσε πάντα το πρόβλημα της φύσης κυρίως από την άποψη της αλληλεπίδρασής της με την κοινωνία. Έτσι, η αντίθεση με τον Χέγκελ είναι ακόμα μεγαλύτερη στον Μαρξ απ' ό,τι στον ίδιο τον Φίερμπαχ. Ο Μαρξ μόνο αναγνωρίζει μια μοναδική επιστήμη, την ιστορία, που ασχολείται τόσο με τη φύση όσο και με τον κόσμο των ανθρώπων.^v Στο θέμα της θρησκείας, δεν ικανοποιείται με την αφηρημένη και θεωρησιακή σχέση μεταξύ ανθρώπου και θεού και αντιπαραθέτει στην ωμή, αν και εμπνευσμένη από τον υλισμό, οντολογία του Φίερμπαχ την απαίτηση μιας συγκεκριμένης και υλιστικής ανάλυσης όλων των σχέσεων της ανθρώπινης ζωής και, ειδικότερα, της κοινωνίας και της ιστορίας. Αυτό ρίχνει ένα εντελώς καινούριο οντολογικό φως στο πρόβλημα της φύσης.

Εφόσον ο Μαρξ κατέστησε κεντρικό θέμα την παραγωγή και την αναπαραγωγή της ανθρώπινης ζωής, ο ίδιος ο άνθρωπος, όπως και όλα του τα αντικείμενα, οι καταστάσεις, οι σχέσεις κλπ., αποκτά διπλό προσδιορισμό, μιας ανυπέρβλητης φυσικής βάσης και του διαρκούς κοινωνικού μετασχηματισμού της. Όπως σε όλο το έργο του Μαρξ, η εργασία είναι εδώ η κεντρική κατηγορία, όπου όλοι οι άλλοι προσδιορισμοί εμφανίζονται ήδη εν σπέρματι: *"Στο μέτρο που η εργασία είναι δημιουργός χρηστικής αξίας, είναι χρήσιμη εργασία, είναι απαραίτητη κατάσταση, ανεξάρτητη από όλες τις μορφές της κοινωνίας, για την ύπαρξη του ανθρώπινου είδους. Είναι μια αιώνια αναγκαιότητα που έχει επιβληθεί από τη φύση, χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει υλική ανταλλαγή μεταξύ του ανθρώπου και της φύσης και, συνεπώς, ούτε ζωή"*.^{vi} Η εργασία επιφέρει ένα διπλό μετασχηματισμό. Από τη μια πλευρά, ο ίδιος ο εργαζόμενος άνθρωπος μεταβάλλεται από την εργασία του. Εργαζόμενος πάνω στην εξωτερική φύση, αλλάζει και τη δική του, *"αναπτύσσει τις δυνάμεις του που ήταν σε λήθαργο και τις υποχρεώνει να δράσουν υπακούοντάς τον"*. Από την άλλη, τα φυσικά αντικείμενα και οι φυσικές δυνάμεις μετατρέπονται σε μέσα και αντικείμενα εργασίας, πρώτες ύλες κλπ. Ο εργάτης *"χρησιμοποιεί τις μηχανικές, φυσικές και χημικές ιδιότητες ορισμένων υλών, ώστε να φτιάξει άλλες ύλες χρήσιμες για τους σκοπούς του"*. Εδώ, τα φυσικά αντικείμενα παραμένουν αυτό που ήταν στη φύση, όσον αφορά τις ιδιότητες, σχέσεις, καταστάσεις κλπ., υπάρχουν ανεξάρτητα από την ανθρώπινη συνείδηση και μπορούν να γίνουν χρήσιμα μόνο με τη σωστή αναγνώριση των παραπάνω, που τίθενται σε εφαρμογή από την εργασία. Όμως, το *"γίνονται χρήσιμα"* είναι μια τελεολογική διαδικασία. *"Στο τέλος κάθε εργασιακής διαδικασίας, έχουμε το αποτέλεσμα που ήδη υπήρχε στη φαντασία του εργάτη στην αρχή. Ο εργάτης όχι μόνο επηρεάζει τη μετατροπή της μορφής στο υλικό πάνω στο οποίο δουλεύει, αλλά συνειδητοποιεί μια δική του επιδίωξη που καθορίζει το modus operandi του και στην οποία πρέπει να υποτάξει τη θέλησή του"*.^{vii} Θα ασχοληθούμε με την οντολογική σημασία της τελεολογίας στην εργασία σε ειδικό κεφάλαιο, στο δεύτερο μέρος του βιβλίου αυτού. Προς το παρόν, θα περιοριστούμε στο χαρακτηρισμό του σημείου εκκίνησης της οντολογίας για το κοινωνικό είναι από τον Μαρξ στα πιο γενικά χαρακτηριστικά της.

Τα παρακάτω στοιχεία πρέπει να τονιστούν ιδιαίτερα. Πάνω από όλα, το κοινωνικό είναι προϋποθέτει γενικά και για κάθε ιδιαίτερη διαδικασία την ύπαρξη ανόργανης και οργανικής φύσης. Το κοινωνικό είναι δεν μπορεί να εννοηθεί ως ανεξάρτητο από το φυσικό είναι και ως αποκλειστικό του αντίθετο, όπως πολλοί αστοί φιλόσοφοι θεωρούν όσον αφορά την επονομαζόμενη "πνευματική σφαίρα". Η οντολογία του κοινωνικού είναι του Μαρξ αποκλείει κατηγορηματικά μια απλή, κοινότοπη μεταφορά των νόμων της φύσης στην κοινωνία, όπως ήταν, για παράδειγμα, του συρμού στην εποχή του "κοινωνικού δαρβινισμού". Οι αντικειμενικές μορφές του κοινωνικού είναι προέρχονται από ένα φυσικό είναι κατά τη διάρκεια και ανάπτυξη της

κοινωνικής πρακτικής και γίνονται όλο και πιο ανοιχτά κοινωνικές. Η ανάπτυξη αυτή έχει σίγουρα μια διαλεκτική διαδικασία, που αρχίζει με ένα άλμα, με το τελεολογικό πρόταγμα (Setzung) στην εργασία, για το οποίο δεν υπάρχει αναλογία στη φύση. Το οντολογικό αυτό άλμα δεν ακυρώνεται από το γεγονός ότι συνεπάγεται στην πραγματικότητα μια πολύ μακρά διαδικασία, με αναρίθμητες μεταβατικές μορφές. Με το τελεολογικό πρόταγμα (Setzung) στην εργασία, το ίδιο το κοινωνικό είναι είναι εκεί παρόν. Η ιστορική διαδικασία της ανάπτυξής του συνεπάγεται τη σημαντικότερη μετατροπή από το "εν εαυτώ" στο "δί' ευατόν", κι έτσι η τάση υπερπήδησης των απλών φυσικών μορφών και περιεχομένων του γίνεται από μορφές και περιεχόμενα που είναι ακόμα πιο καθαρά και, ειδικότερα, κοινωνικά.

Το τελεολογικό πρόταγμα (Setzung), ως μορφή υλικής μετατροπής της υλικής πραγματικότητας, παραμένει βασικά κάτι νέο από οντολογική άποψη. Γενετικά, βέβαια, η ύπαρξή του πρέπει να εξηγηθεί από τις μεταβατικές μορφές του. Αυτές όμως μπορούν να δώσουν μια σωστή οντολογική ερμηνεία, μόνο αν το αποτέλεσμά τους, η εργασία με την πραγματική έννοια του όρου, γίνει αντιληπτή σωστά με την οντολογική της σημασία και αν γίνει προσπάθεια να κατανοηθεί η γενετική αυτή διαδικασία, η οποία αυτή καθαυτή δεν είναι καθόλου τελεολογική υπό όρους αποτελέσματος. Αυτό δεν ισχύει μόνο για τη βασική αυτή σχέση. Ο Μαρξ υπογραμμίζει συνεπώς αυτό τον τρόπο θεώρησης των πραγμάτων ως μια γενική μέθοδο για την κοινωνία.

"Η αστική κοινωνία είναι η πιο αναπτυγμένη και η πιο σύνθετη ιστορική οργάνωση παραγωγής. Οι κατηγορίες που εκφράζουν τις σχέσεις της, η κατανόηση της δομής της, επιτρέπουν επίσης μια θεώρηση της δομής και των σχέσεων παραγωγής όλων των κοινωνικών σχηματισμών που έχουν εκλείψει, από τα ρείπια των οποίων έχει πάρει στοιχεία για να χτιστεί. Μέρος τους, που δεν έχει ακόμα κατακτηθεί, το φέρει μέσα της, όπως και απλά ίχνη χαρακτηριστικών απέκτησαν ιδιαίτερη σημασία μέσα της κλπ. Η ανατομία του ανθρώπου αποτελεί κλειδί για την ανατομία του πιθήκου. Η δυνατότητα μιας ανώτερης εξέλιξης στα υποδεέστερα είδη ζώων μπορεί να κατανοηθεί μόνο αν η ανώτερη εξέλιξη είναι ήδη γνωστή. Έτσι, η αστική οικονομία αποτελεί κλειδί για την αρχαία κ.ο.κ."^{viii}

Ακριβώς μετά από αυτό το απόσπασμα, ο Μαρξ επικρίνει κάθε απόπειρα "εκσυγχρονισμού", δηλαδή τη μεταφορά κατηγοριών από ένα πιο αναπτυγμένο στάδιο σε ένα πιο πρωτόγονο, πράγμα που αποτελεί μια απλή υπεράσπιση εναντίον προφανών και συχνών παρεξηγήσεων. Η ουσία σε αυτή τη μεθοδολογική θέση παραμένει ο ακριβής διαχωρισμός από το πραγματικό, ως μια διαδικασία που υπάρχει από μόνη της, από τους διάφορους τρόπους που γίνεται γνωστή. Όπως θα δούμε πιο λεπτομερώς στην κριτική του Μαρξ, η ιδεαλιστική ψευδαίσθηση του Χέγκελ προέρχεται ακριβώς από τη δυσκολία του να διαχωρίσει επαρκώς ανάμεσα στην οντολογική διαδικασία του είναι και της εξέλιξης και στην επιστημολογικά αναγκαία διαδικασία της κατανόησης, δηλαδή να δει την τελευταία ως υποκατάστατο της πρώτης και, μάλιστα, με ανώτερη οντολογική μορφή.

Αν γυρίσουμε, ύστερα από αυτή την αναγκαία παρέκβαση, στην οντολογική σχέση μεταξύ φύσης και κοινωνίας, θα δούμε ότι οι κατηγορίες και οι νόμοι της φύσης, οργανικής και ανόργανης, προσφέρουν μια βάση για κοινωνικές κατηγορίες που, σε τελική ανάλυση (με την έννοια της βασικής αλλοίωσης της ουσίας τους), είναι αναπόφευκτες. Μόνο βάσει μιας τουλάχιστον άμεσης γνώσης των πραγματικών ιδιοτήτων των πραγμάτων και των διαδικασιών είναι δυνατόν για το τελεολογικό πρόταγμα (Setzung) της εργασίας να εκπληρώσει τη μετασχηματιστική λειτουργία του. Το γεγονός ότι εντελώς καινούριες μορφές αντικειμενικότητας εμφανίζονται τώρα, για τις οποίες δεν υπάρχει αντιστοιχία στη φύση, δεν αλλάζει την κατάσταση. Ακόμα κι αν το φυσικό αντικείμενο φαίνεται να παραμένει άμεσα στη φυσική του υπόσταση, η λειτουργία του ως χρηστική αξία είναι ήδη κάτι ποιοτικά καινούριο σε σχέση με τη φύση, ενώ με τον αντικειμενικό κοινωνικό σχηματισμό της χρηστικής αξίας εμφανίζεται στην πορεία της κοινωνικής ανάπτυξης η ανταλλακτική αξία, στην οποία, αν την εξετάσουμε μεμονωμένα, οποιαδήποτε φυσική αντικειμενικότητα έχει εξαφανιστεί. Και όπως το θέτει ο Μαρξ, αποτελείται από "μη ουσιώδη πραγματικότητα".^{ix} Σε κάποιο σημείο ο Μαρξ ειρωνεύεται ορισμένους οικονομολόγους - "προς το παρόν κανένας χημικός δεν ανακάλυψε ανταλλακτική αξία σε μαργαριτάρι ή σε διαμάντι".^x Από μια άλλη άποψη όμως, μια καθαρά κοινωνική αντικειμενικότητα

αυτού του είδους, ακόμα κι αν είναι καλά επεξεργασμένη, προϋποθέτει πάντα κοινωνικά μετασχηματισμένες φυσικές αντικειμενικότητες (όχι ανταλλακτική αξία χωρίς χρηστική αξία κλπ), έτσι ώστε, ενώ σίγουρα υπάρχουν κάποιες καθαρά κοινωνικές κατηγορίες και πράγματι το σύνολό τους αποτελεί την ιδιαιτερότητα του κοινωνικού είναι, το είναι αυτό δεν υψώνεται απλώς πάνω από το φυσικό είναι στη συγκεκριμένη υλική διαδικασία της γέννησής του, αλλά αναπαράγεται συνεχώς μέσα σε αυτό το πλαίσιο και δεν μπορεί ποτέ να αποχωριστεί εντελώς (με την οντολογική έννοια) από τη βάση του. Η φράση "*ποτέ εντελώς*" πρέπει να υπογραμμιστεί, γιατί η βασική τάση στον αυτοσχηματισμό του κοινωνικού είναι συνίσταται ακριβώς στο ότι καθαρά φυσικοί προσδιορισμοί αντικαθίστανται από οντολογικές μίξεις φυσικότητας και κοινωνικότητας (αρκεί το παράδειγμα των οικοσιστών ζώων) και οι καθαρά κοινωνικοί προσδιορισμοί αναπτύσσονται περαιτέρω πάνω σε αυτή τη βάση. Η κύρια τάση σε αυτή την εξελικτική διαδικασία είναι η συνεχής αύξηση, τόσο ποσοτική όσο και ποιοτική, καθαρών ή κατά κύριο λόγο κοινωνικών στοιχείων, η "*υποχώρηση των φυσικών συνόρων*", όπως το έθεσε ο Μαρξ. Χωρίς να προχωρήσουμε στο σύνολο αυτών των προβλημάτων, μπορούμε να πούμε ήδη ότι η υλιστική καμπή στην οντολογία του κοινωνικού είναι, που προκάλεσε η ανακάλυψη της οντολογικής προτεραιότητας μέσα στην οικονομία, προϋποθέτει μια υλιστική οντολογία της φύσης.

Η αδιάλυτη ενότητα του υλισμού στην οντολογία του Μαρξ δεν είναι λειτουργία του βαθμού με τον οποίο οι μελετητές του Μαρξ κατάφεραν να απεικονίσουν τις σχέσεις αυτές σωστά και πειστικά σε διάφορους τομείς της φυσικής επιστήμης. Ο ίδιος ο Μαρξ μίλησε για τη μοναδική επιστήμη της ιστορίας πολύ πριν τέτοιες τάσεις ανακαλυφθούν στον πραγματικό κόσμο. Δεν είναι σίγουρα τυχαίο που ο Μαρξ και ο Εγγκελς, παρά τις επιφυλάξεις τους, χαιρέτισαν το έργο του Δαρβίνου ως μια "*βάση για τις ιδέες μας*"¹, ότι ο Εγγκελς υποστήριξε με ενθουσιασμό την υπόθεση των Καντ και Λαπλάς {Laplace} σχετικά με την αστρονομία κλπ. Η σημασία μιας περαιτέρω και σύγχρονης ανάπτυξης του μαρξισμού προς αυτή την κατεύθυνση δεν πρέπει να υποτιμάται. Πρέπει να τονιστεί εδώ ότι τα θεμέλια της υλιστικής οντολογίας της φύσης, που ενώνουν την ιστορικότητα με τις μορφές της διαδικασίας, τη διαλεκτική αντίφαση κλπ., εμπεριέχονται έμμεσα στα μεθοδολογικά θεμέλια της οντολογίας του Μαρξ.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να υπογραμμιστεί με λίγα λόγια ο νέος τύπος που αντιπροσωπεύει η θεώρηση του Μαρξ στην ιστορία της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Ο Μαρξ ποτέ δεν ισχυρίστηκε ανοιχτά ότι δημιούργησε μια ιδιαίτερη φιλοσοφική μέθοδο, ακόμα λιγότερο ένα φιλοσοφικό σύστημα. Στη δεκαετία του 1840, ο Μαρξ αγωνίστηκε στη φιλοσοφία κατά του ιδεαλισμού του Χέγκελ και, κυρίως, κατά του ιδεαλισμού των ριζοσπαστών μαθητών του Χέγκελ, ο οποίος είχε γίνει ακόμα περισσότερο υποκειμενικός. Μετά τη διακοπή της επανάστασης του 1848, η θεμελίωση μιας οικονομικής επιστήμης έγινε το επίκεντρο του έργου του. Πολλοί, που εκτιμούν τα πρώτα φιλοσοφικά έργα του στη δεκαετία του 1840, συμπεραίνουν από αυτό ότι ο Μαρξ απομακρύνθηκε από τη φιλοσοφία και ότι έγινε "απλώς" ένας ειδήμων των οικονομικών. Πρόκειται για ένα πολύ βιαστικό συμπέρασμα που, αν εξεταστεί προσεκτικότερα, αποδεικνύεται εντελώς αστήρικτο. Βασίζεται σε καθαρά εξωτερικά κριτήρια, στην επικρατούσα μεθοδολογία του δευτέρου μισού του 19ου αιώνα, που κήρυττε μηχανικά την αυστηρή αντίθεση μεταξύ της φιλοσοφίας και των διαφόρων θετικών επιστημών, υποβιβάζοντας έτσι την ίδια τη φιλοσοφία, μέσω της αποκλειστικής της στήριξης στη λογική και την επιστημολογία, σε μια ιδιαίτερη επιστήμη. Από την άποψη αυτή, η αστική επιστήμη και τα διάφορα ρεύματα σκέψης που επηρεάστηκαν από αυτή, ακόμα και μεταξύ οπαδών του Μαρξ, θεώρησαν τα οικονομικά του ώριμου Μαρξ ως μια ιδιαίτερη επιστήμη, σε αντίθεση με τις φιλοσοφικές τάσεις της νιότης του. Και αργότερα υπήρξαν αρκετοί που, ιδίως υπό την επήρεια του υπαρξιακού υποκειμενισμού, κατασκεύασαν μια αντίθεση ανάμεσα στις δυο περιόδους του έργου του Μαρξ.

Θα συζητήσουμε αργότερα με περισσότερες λεπτομέρειες και θα αποδείξουμε την αδυναμία μιας τέτοιας αντίθεσης ανάμεσα στο νέο, φιλοσοφικά, Μαρξ και τον κατοπινό καθαρό οικονομολόγο χωρίς ιδιαίτερη θεώρηση. Θα δούμε ότι ο Μαρξ δεν έγινε "*λιγότερο φιλοσοφικός*", αλλά, αντίθετα, εμβάθυνε σημαντικά τις φιλοσοφικές του ιδέες σε όλους τους τομείς. Αρκεί να αναφερθούμε στην αντικατάσταση της εγγελιανής διαλεκτικής, κάτι που είναι καθαρά φιλοσοφικό. Ακόμα και στη νιότη του Μαρξ μπορούμε να βρούμε σημαντικές προσεγγίσεις σε αυτό, ιδίως εκεί

όπου προσπαθεί να ξεφύγει από το δόγμα της αντίφασης που είχε καταστεί λογικό απόλυτο^{xii}. Οι βιαστικοί κριτικοί του φιλοσόφου Μαρξ παραβλέπουν ότι, μεταξύ άλλων, στα παραθέματα του *Κεφαλαίου*, όπου ο Μαρξ, επειδή ακριβώς βασιζόταν στα οικονομικά, διατυπώνει μια καινούρια σύλληψη για την κατάργηση των αντιφάσεων:

*"Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι η ανταλλαγή αγαθών συνεπάγεται αντιφατικές και αμοιβαία αποκλειόμενες προϋποθέσεις. Η διαφοροποίηση των αγαθών σε αγαθά και χρήμα δεν απομακρύνει τις ασυμβατότητες αυτές, αλλά αναπτύσσει ένα *modus vivendi*, ένα σχήμα μέσα στο οποίο μπορούν να συνυπάρξουν. Αυτός είναι γενικά ο τρόπος με τον οποίο συμφιλιώνονται οι πραγματικές αντιφάσεις. Για παράδειγμα, αποτελεί αντίφαση το να περιγράφεται ένα σώμα σαν να πέφτει σταθερά προς ένα άλλο και ταυτόχρονα να απομακρύνεται σταθερά από αυτό. Η έλλειψη είναι μια μορφή κίνησης που, ενώ επιτρέπει να υπάρχει αυτή η αντίφαση, ταυτόχρονα τη συμφιλιώνει".^{xiii}*

Αυτή η θεώρηση της αντίφασης, που είναι καθαρά οντολογική, δείχνει την αντίφαση να είναι ο μόνιμος κινητήρας της δυναμικής σχέσης των συμπλεγμάτων και των διαδικασιών που προέρχονται από τέτοιου είδους σχέσεις. Η αντίφαση, λοιπόν, δεν είναι μόνο, όπως στον Χέγκελ, η μορφή μιας ξαφνικής μετάβασης από ένα στάδιο στο άλλο, αλλά η κινητήρια δύναμη μιας φυσιολογικής διαδικασίας. Βέβαια, η απότομη μετάβαση, που έχει χαρακτήρα κρίσης, ως ποιοτικό άλμα δεν απορρίπτεται. Η γνώση όμως των αλμάτων αυτών τώρα εξαρτάται από την ανακάλυψη των ιδιαίτερων προϋποθέσεων κάτω από τις οποίες εμφανίζονται. Δεν είναι πλέον καθαρά "λογικά" επακόλουθα μιας αφηρημένης αντίφασης. Όπως αποδεικνύει με μεγάλη σαφήνεια ο Μαρξ, μπορεί επίσης να είναι και το όχημα μιας φυσιολογικής διαδικασίας. Η αντίφαση δείχνει ότι είναι μια αρχή του είναι, στο μέτρο ακριβώς που είναι στην πραγματικότητα η βάση διαδικασιών τέτοιου είδους.

Μια σοβαρή μελέτη επιτρέπει να παραμερίσουμε αυτό το είδος σφαλμάτων που αναφέρθηκαν παραπάνω. Τα οικονομολογικά έργα του ώριμου Μαρξ επικεντρώνονται σταθερά στην επιστημονικότητα των οικονομικών, αλλά δεν έχουν τίποτα κοινό με την αστική θεώρηση των οικονομικών ως απλά μιας ιδιαίτερης επιστήμης: η θεώρηση αυτή απομονώνει τα δήθεν φαινόμενα των καθαρών οικονομικών από το σύνολο των σχέσεων του κοινωνικού είναι και τα αναλύει με τέτοιο τεχνητό τρόπο που, κατ' αρχήν, επιτρέπει να συνδεθεί ο τομέας που έχει μελετηθεί με έναν άλλο που είναι εξίσου τεχνητά απομονωμένος (νομικά, κοινωνιολογία κλπ), ενώ τα οικονομικά του Μαρξ ξεκινούν πάντα από την ολότητα του κοινωνικού είναι και πάντα γυρίζουν σε αυτή. Όπως ήδη εξηγήσαμε, η κεντρική και (περιστασιακά) συχνή ενδογενής επεξεργασία των οικονομικών φαινομένων βασίζεται στο γεγονός ότι η αποφασιστική κινητήρια δύναμη για τη γενικότερη κοινωνική εξέλιξη πρέπει, σε τελική ανάλυση, να βρεθεί εδώ. Οτι κοινό έχουν τα οικονομικά αυτά με τη σύγχρονή τους και μεταγενέστερη ιδιαίτερη επιστήμη που φέρει το ίδιο όνομα είναι το αρνητικό χαρακτηριστικό ότι και τα δύο απορρίπτουν την *a priori* κατασκευαστική μέθοδο προγενέστερων φιλοσόφων (συμπεριλαμβανομένου και του Χέγκελ) και θεωρούν ότι τα πραγματικά θεμέλια της επιστήμης αποτελούνται μόνο από τα γεγονότα αυτά καθαυτά και τις μεταξύ τους σχέσεις. Όμως, ακόμα κι αν έχουν αυτό το κοινό σημείο, δεν είναι όμοια. Είναι βέβαια δυνατόν να περιγραφεί η κάθε διαδικασία που αρχίζει από τα γεγονότα και απορρίπτει τις αφηρημένα δομημένες σχέσεις ως εμπειρικές, αλλά η έκφραση αυτή, ακόμα και με την τρέχουσα έννοιά της, μπορεί να συμπεριλάβει πολύ διαφορετικές ερμηνείες των γεγονότων. Ο παλιότερος εμπειρισμός είχε συχνά έναν αφελή οντολογικό χαρακτήρα: είχε ως αφετηρία την αδιαμφισβήτητη ύπαρξη των δεδομένων γεγονότων, παραμένοντας αφελώς στο επίπεδο άμεσων δεδομένων τέτοιου είδους, και παραμελούσε κάθε περαιτέρω παρέμβαση, που ήταν συχνά οι αποφασιστικές οντολογικές σχέσεις. Στο μεταγενέστερο εμπειρισμό, που προήλθε από το θετικισμό ή ακόμα και το νεοθετικισμό, αυτή η αφελής, μη κριτική οντολογία δεν υπάρχει, καθώς αντικαταστάθηκε από αφηρημένα και νόθα δομημένες κατηγορίες. Σημαντικοί ερευνητές των φυσικών επιστημών ανέπτυξαν την αυθόρμητη οντολογική θέση, την οποία διάφοροι ιδεαλιστές φιλόσοφοι χαρακτήρισαν "αφελή ρεαλισμό". Σε επιστήμονες όμως όπως ο Μπόλτσμαν {Boltzmann} ή ο {Planck} είναι ελάχιστα πλέον αφελής και διαχωρίζει επακριβώς το συγκεκριμένο πραγματικό χαρακτήρα από καθορισμένα φαινόμενα και ομάδες φαινομένων στα

συγκεκριμένα πλαίσια της έρευνας. Αυτό που λείπει όμως, ώστε να αρθεί η αφέλεια, είναι "απλώς" η φιλοσοφική συνείδηση του τι γίνεται πραγματικά από τους επιστήμονες στην άσκηση της επιστήμης τους, με αποτέλεσμα συμπλέγματα σχέσεων που αναγνωρίζονται σωστά με την επιστημονική έννοια να συνδέονται καμιά φορά τεχνητά με μια θεώρηση του κόσμου που έχει εντελώς διαφορετική φύση. Στις κοινωνικές επιστήμες υπάρχουν κάποια παραδείγματα "αφελούς ρεαλισμού". Το δικαίωμα του περιορισμού στα γεγονότα οδηγεί συνήθως σε ρηχές επανεκδόσεις του εμπειρισμού, ενώ η πραγματιστική προσχώρηση στη δεδομένη πλασματικότητα αποκλείει υπάρχουσες σημαντικές σχέσεις που είναι λιγότερο εμφανείς στη γενική θεώρηση, κι έτσι επιφέρει αντικειμενικά την παραποίηση γεγονότων που έχουν γίνει φετίχ και θεοποιηθεί.

Μόνο οριοθετώντας έτσι προς όλες τις κατευθύνσεις είναι δυνατόν να παρουσιάσουμε ικανοποιητικά τον οντολογικό χαρακτήρα των οικονομικών γραπτών του Μαρξ. Πρόκειται για επιστημονικά έργα και όχι για φιλοσοφικά. Ο επιστημονικός χαρακτήρας τους όμως προσεγγίζεται μέσω της φιλοσοφίας και δεν την εγκαταλείπει ποτέ, έτσι ώστε κάθε απόδειξη ενός γεγονότος, κάθε αναγνώριση μιας σχέσης, δεν εκπονείται απλώς κριτικά από την άμεση ορθότητα των γεγονότων, αλλά προέρχεται από αυτή και επίσης πηγαίνει διαρκώς πέρα από αυτή. Κάθε ύπαρξη γεγονότων διερευνάται από την άποψη του πραγματικού υπαρξιακού περιεχομένου της, την οντολογική της φύση. Η επιστήμη πηγάει από τη ζωή και στη ζωή, είτε το συνειδητοποιούμε είτε όχι, πρέπει αυθόρμητα να συμπεριφερόμαστε οντολογικά. Η μετάβαση προς την επιστήμη μπορεί να κάνει αυτή την τάση, που είναι αναπόφευκτη, περισσότερο συνειδητοποιημένη και κριτική, αλλά μπορεί επίσης να την αποδυναμώσει ή ακόμα και να την εξαφανίσει. Η οικονομολογία του Μαρξ διαποτίζεται από ένα επιστημονικό πνεύμα που δεν εγκαταλείπει ποτέ τη διαδικασία της εξέλιξής του σε περισσότερο συνειδητοποιημένο και κριτικό, με την οντολογική έννοια, αλλά την εφαρμόζει, σαν ένα σταθερά αποτελεσματικό μέτρο, σε κάθε διαδικασία απόδειξης ενός γεγονότος ή μιας σχέσης. Μιλώντας γενικά, πρόκειται για την επιστημονικότητα που δεν χάνει ποτέ τη σύνδεσή της με τον αυθόρμητο οντολογικό προσανατολισμό της καθημερινής ζωής, αλλά, αντίθετα, συνεχώς την εξαγνίζει κριτικά και την εξελίσσει σε ένα ανώτερο επίπεδο, ενώ αναλύει συνειδητά τους οντολογικούς προσδιορισμούς που υπάρχουν αναγκαστικά στη βάση κάθε επιστήμης. Σε αυτό ακριβώς το σημείο έρχεται σε αντίθεση με κάθε κατασκευαστική φιλοσοφία, είτε λογική είτε όχι. Η κριτική όμως άμυνα απέναντι στις ψευδείς οντολογίες που εμφανίζονται στη φιλοσοφία δεν σημαίνει ότι η επιστημονικότητα αυτή παίρνει τελικά αντιεπιστημονική θέση. Αντίθετα, μάλιστα, υπάρχει συνειδητή κριτική συνεργασία μεταξύ της αυθόρμητης οντολογίας της καθημερινότητας και της επιστημονικής και φιλοσοφικής ορθότητας. Η στάση του Μαρξ εναντίον των αφηρημένων κατασκευασμάτων της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, που καταπατούν την πραγματικότητα, αποτελεί μια ιδιαίτερη περίπτωση αυτού του πράγματος. Μια κριτική προοπτική, μια κριτική απόρριψη της σύγχρονης επιστήμης, μπορεί, κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, να αποτελέσει ένα σημαντικό βήμα προς αυτή την κατεύθυνση. Όπως σωστά έγραψε ο Ενγκελς για την κατάσταση το 17ο και 18ο αιώνα, *"αποτελεί τιμή για τη φιλοσοφία της εποχής εκείνης ότι δεν αφέθηκε να λοξοδρομήσει από την περιορισμένη γνώση της εποχής για τις φυσικές επιστήμες και ότι, από τον Σπινόζα ως τους μεγάλους γάλλους υλιστές, επέμενε να εξηγεί τον κόσμο από τον ίδιο τον κόσμο και άφηγε τις λεπτομέρειες στις φυσικές επιστήμες του μέλλοντος"*.^{xiv} Μια παρόμοια κριτική, φυσικά με τελείως διαφορετικό περιεχόμενο, είναι αναγκαία στην παρούσα κατάσταση: η εκκαθάριση της επιστήμης από νεοθετικιστικές προκαταλήψεις, που δεν περιορίζονται πλέον στο χώρο της φιλοσοφίας με τη στενή έννοια, αλλά στην ουσία διαστρεβλώνουν τις ίδιες τις επιστήμες.

Δεν είναι εδώ ο χώρος να ασχοληθούμε με αυτά τα προβλήματα λεπτομερώς. Θέλουμε όμως να αποσαφηνίσουμε τη μέθοδο του Μαρξ σε κάτι που είναι σαφώς κεφαλαιώδους σημασίας. Το οντολογικό πρόβλημα της διαφοράς, της αντίθεσης και η σχέση του φαινομένου και της ουσίας παίζουν αποφασιστικό ρόλο για τα προβλήματα του κοινωνικού είναι. Ακόμα και στην καθημερινή ζωή, τα φαινόμενα κρύβουν την ουσία του ίδιου τους του είναι, αντί να το φωτίζουν. Σε ευνοϊκές ιστορικές συγκυρίες, η επιστήμη μπορεί να φέρει σε πέρας ένα μεγάλο έργο κάθαρσης, όπως έκανε, για παράδειγμα, κατά την Αναγέννηση και το Διαφωτισμό. Όμως, ιστορικές συγκυρίες μπορούν να εμφανιστούν και όταν η διαδικασία έχει αντίθετη κατεύθυνση: η σωστή προσέγγιση ή ακόμα και η απλή υποψία καθημερινής ζωής συσκοτίζονται από την

επιστήμη και χρησιμοποιούνται λανθασμένα. (Η γόνιμη διαίσθηση του Νικολάι Χάρτμαν {Nikolai Hartmann} σχετικά με την *intentio resta*, όπως είπαμε παραπάνω, έχει το ελάττωμα ότι δεν θεωρεί τη σημαντικότερη αυτή διαδικασία ως σύνολο). Ο Χομπς είχε καταλάβει ότι τέτοιου είδους συμπεριφορά ήταν συχνότερη και ισχυρότερη στο χώρο του κοινωνικού είναι παρά στη φύση και θεώρησε ως αιτία την υποταγή της δράσης στο συμφέρον.^{xv} Μπορεί φυσικά να υπάρχει ένα παρόμοιο συμφέρον όσον αφορά τη φύση, ειδικότερα σε σχέση με ότι αφορά τις συνέπειες για τη γενικότερη κοσμοθεωρία. Ας υπενθυμίσουμε εδώ τις συζητήσεις για τον Κοπέρνικο ή τον Δαρβίνο. Όμως, καθώς η δράση που υποτάσσεται στο συμφέρον αποτελεί ένα ουσιώδες οντολογικό στοιχείο του κοινωνικού είναι που δεν μπορεί να εξαλειφθεί, το προδιαγεγραμμένο αποτέλεσμά της πάνω στα γεγονότα και τον οντολογικό τους χαρακτήρα αποκτά εδώ μια ποιοτικά καινούρια σημασία. Ανεξάρτητα από το γεγονός ότι αυτές οι οντολογικές συμπεριφορές δεν επηρεάζουν το εγγενές είναι της ίδιας της φύσης, ενώ στο κοινωνικό είναι μπορούν να καταστούν, ως συμπεριφορές, δυναμικά και αποτελεσματικά στοιχεία της εγγενούς υπάρχουσας ολότητας.

Ο ισχυρισμός του Μαρξ, ότι *"κάθε επιστήμη θα ήταν περιττή αν το εξωτερικό φαινόμενο και η ουσία των πραγμάτων συνέπιπταν"*,^{xvi} είναι, λοιπόν, εξαιρετικά σημαντικός για την οντολογία του κοινωνικού είναι. Εν εαυτή και δι' εαυτήν, η θέση αυτή έχει μια γενική οντολογική αξία και ισχύει τόσο για την κοινωνία όσο και για τη φύση. Θα αποδείξουμε παρακάτω, όμως, ότι η σχέση μεταξύ φαινομένου και ουσίας εμφανίζει καινούρια χαρακτηριστικά και προσδιορισμούς, ως αποτέλεσμα της αδιαχώριστης σχέσης της με την πρακτική. Για παράδειγμα, είναι σημαντικό μέρος της σχέσης αυτής ότι, σε κάθε (σχετικά) ολοκληρωμένη διαδικασία, η γέννηση του ολοκληρωμένου προϊόντος εξαφανίζεται άμεσα στο αποτέλεσμα. Οι επιστημονικές αναπαραστάσεις αναπτύσσονται συχνά με τέτοιο τρόπο, που ο άμεσος και προφανώς ήδη ολοκληρωμένος χαρακτήρας του προϊόντος ανακαλείται στη σκέψη και ο χαρακτήρας του ως διαδικασίας, που δεν είναι άμεσα αντιληπτός, δεν είναι πλέον εμφανής. (Ολόκληρες επιστήμες, όπως η γεωλογία, για παράδειγμα, αναδύθηκαν στη βάση αναπαραστάσεων αυτού του είδους). Στο χώρο του κοινωνικού είναι, όμως, η διαδικασία της ανάδυσης είναι τελεολογική. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ότι το προϊόν του παίρνει τη φαινομενική μορφή ενός έτοιμου και ολοκληρωμένου πράγματος, στο οποίο η δική του γέννηση εξαφανίζεται άμεσα, αν το αποτέλεσμα αντιστοιχεί στο στόχο. Αλλιώς, η ατέλειά του παραπέμπει στη διαδικασία της ανάδυσής του. Επίτηδες διάλεξα ένα πολύ απλοποιημένο παράδειγμα. Ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της σχέσης μεταξύ φαινομένου και ουσίας στο κοινωνικό είναι συνεπάγεται, επίσης, τη δράση που υποτάσσεται στο συμφέρον, κι αν αυτό συνεπάγεται τα συμφέροντα κοινωνικών ομάδων, όπως συχνά συμβαίνει, τότε η επιστήμη μπορεί να ξεφύγει εύκολα από το ρόλο του ελεγκτή και να γίνει όργανο που συγκαλύπτει την ουσία και την εξαφανίζει, ακριβώς με την έννοια που παραδέχθηκε ο Χομπς. Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, που ο Μαρξ διατύπωσε τη θέση του για τη φύση της επιστήμης και τη σχέση μεταξύ φαινομένου και ουσίας στο πλαίσιο μιας κριτικής των χυδαίων οικονομολόγων: κατά τη διάρκεια μιας πολεμικής εναντίον μορφών φαινομένου που συνελήφθησαν και κατανοήθηκαν με τρόπο παράλογο από οντολογική άποψη και που απώθησαν εντελώς τις πραγματικές σχέσεις. Ο φιλοσοφικός ισχυρισμός του Μαρξ λειτουργεί, λοιπόν, εδώ ως οντολογική κριτική των ψευδών ιδεών, ως ένα κάλεσμα επιστημονικής συνείδησης μέσω της επιστροφής της αυθεντικής πραγματικότητας, όπως αυτή υπάρχει εν εαυτή, στη σκέψη. Αυτός ο τύπος φαινομένου είναι τυπικός της εσωτερικής κατασκευής του έργου του ώριμου Μαρξ. Πρόκειται για μια κατασκευή με εντελώς καινούριο χαρακτήρα: μια επιστημονικότητα που, στη διαδικασία της γενίκευσής της, δεν ξεφεύγει ποτέ από αυτό το επίπεδο, αλλά έχει πάντα επαφή με την ολότητα του κοινωνικού είναι σε κάθε γεγονός που αποδεικνύει, σε κάθε συγκεκριμένη σκέψη που αναπαράγει, και εξετάζει την πραγματικότητα και τη σημασία κάθε ξεχωριστού φαινομένου από την άποψη αυτή. Μια οντολογική και φιλοσοφική ανάλυση της πραγματικότητας, όπως αυτή υπάρχει εν εαυτή, η οποία δεν υψώνεται ποτέ πάνω από το υπό εξέταση φαινόμενο αυτονομώντας τις αφηρημένες έννοιες, αλλά αγωνιζόμενη να φθάσει στο ανώτατο στάδιο της συνειδητοποίησής του, μέσω της κριτικής και της αυτοκριτικής, ώστε να μπορέσει να κατανοήσει συγκεκριμένα οποιοδήποτε υπάρχον ανήκει στη μορφή του είναι και ανήκει σε αυτό και μόνο. Πιστεύουμε ότι ο Μαρξ με τον τρόπο αυτό δημιούργησε μια νέα μορφή γενικής επιστημονικότητας, καθώς και μια καινούρια οντολογία, που προορίζεται να υπερβεί στο

μέλλον το βαθιά προβληματικό χαρακτήρα της σύγχρονης επιστημονικότητας, η οποία επιβιώνει παρά τον πλούτο των νέων δεδομένων. Στην κριτική τους για τον Χέγκελ, οι κλασικοί του μαρξισμού τόνιζαν πάντα τον αγώνα εναντίον του συστήματός του. Αυτό ήταν σωστό, γιατί σε αυτό ακριβώς το σημείο επικεντρώνονται όλες οι φιλοσοφικές τάσεις που ο Μαρξ απέρριψε κατηγορηματικά. Με το ιδεώδες της φιλοσοφικής σύνθεσης, το σύστημα χαρακτηρίζεται κυρίως από την αρχή της ολοκλήρωσης και της περιφράξης, ιδεώδη που είναι εντελώς ασυμβίβαστα με την οντολογική ιστορικότητα του υπάρχοντος και οδηγεί σε ανεπίλυτες αντινομίες στο έργο του ίδιου του Μαρξ. Μια στατική ιδεώδης ενότητα αυτού του είδους, πάντως, εμφανίζεται αναπόφευκτα όταν οι κατηγορίες διατάσσονται σε μια ιεραρχική σχέση. Η απόπειρα και μόνο δημιουργίας ιεραρχικής τάξης αντιφάσκει με την οντολογική θεώρηση του Μαρξ. Οχι πως η ιδέα της υπερ - και υπο - διάταξης του είναι ξένη. Αναφερόμενοι στον Χέγκελ, είπαμε ότι όταν ο Μαρξ που εισήγαγε την ιδέα της υπερισχύουσας στιγμής στη μελέτη του για την αμοιβαία δράση.

Ένα ιεραρχικό σύστημα, όμως, δεν είναι μόνο κάτι που ισχύει πάντα. Πρέπει επίσης να καθιστά τις κατηγορίες του ομογενείς, ώστε να τις διατάξει σε μια οριστική σχέση (ακόμα και με κόστος να φτωχύνει ή να αλλοιώσει το περιεχόμενό τους) και να τις περιορίσει όσο είναι δυνατόν σε μια μοναδική διάσταση της σχέσης τους. Οι διανοητές που έχουν μια αυθεντική οντολογική θεώρηση του πλούσιου και ποικιλόμορφου χαρακτήρα της δυναμικής δομής της πραγματικότητας, έχουν επικεντρώσει το ενδιαφέρον τους σε αυτού του είδους τη σχέση, που δεν μπορεί να ενταχθεί ικανοποιητικά σε κανένα είδος σχήματος. Η αντίθεση στη συστηματοποίηση έχει χαρακτήρα ανοιχτά αντίθετο με τον εξίσου αντισυστηματικό εμπειρισμό. Στον τελευταίο, αναγνωρίζουμε κατά τύπους έναν αφελή οντολογισμό, δηλαδή μια προσοχή για την πραγματικότητα των άμεσων φαινομένων, γιατί τα μεμονωμένα πράγματα είναι επιφανειακές σχέσεις που γίνονται εύκολα αντιληπτές. Επειδή όμως ο προσανατολισμός στην πραγματικότητα, ακόμα κι αν είναι αυθεντικός, είναι απλώς περιφερειακός, ο εμπειριστής, αν προχωρήσει λίγο πέρα από το οικείο πεδίο του, μπορεί εύκολα να μπλέξει στις πιο απίθανες διανοητικές περιπέτειες.^{xvii} Η κριτική των συστημάτων που παραδεχόμαστε, και που είναι συνειδητά αναπτυγμένα στον Μαρξ, προέρχεται αντίθετα από το υπάρχον και προσπαθεί να το κατανοήσει σε όλες του τις πολλαπλές και πολύπλοκες σχέσεις. Εδώ, η ολότητα δεν είναι απλώς ένα τυπικό ιδεώδες, αλλά η αναπαραγωγή στη σκέψη του πραγματικά υπάρχοντος, και οι κατηγορίες δεν είναι οικοδομικά υλικά ενός ιεραρχικού συστήματος, αλλά *"μορφές του είναι, χαρακτηριστικές της ύπαρξης"*, στοιχεία για την κατασκευή σχετικά ολικών, πραγματικών και δυναμικών συμπλεγμάτων, τόσο με την εκτατική όσο και με την εντατική έννοια. Μπροστά στην επαρκή γνώση τέτοιων συμπλεγμάτων, η λογική χάνει τον ηγετικό της ρόλο στη φιλοσοφία και γίνεται μια ιδιαίτερη επιστήμη δίπλα σε άλλες, ένα μέσο για την κατανόηση των νόμων που διέπουν καθαρές, και άρα ομοιογενείς, μορφές σκέψης. Ο ρόλος της φιλοσοφίας, όμως, αίρεται με τη διπλή εγελιανή έννοια: παραμένει η κατευθυντήρια αρχή της νέας επιστημονικότητας, ως οντολογική κριτική κάθε είδους είναι, αν και χωρίς την αξίωση να κυριαρχεί σε φαινόμενα και στις σχέσεις τους. Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, ούτε είναι απλώς προϊόν της ιστορίας της επιστήμης, που ο ώριμος Μαρξ τιτλοφόρησε τα οικονομικά του έργα όχι Οικονομικά, αλλά *"Κριτική Πολιτικής Οικονομίας"*. Αυτό φυσικά δεν αναφέρεται άμεσα στην κριτική των ιδεών των αστών οικονομολόγων, που είναι από μόνη της πολύ σημαντική. Συνεπάγεται, επίσης, με την έμφαση που δίνει στη διαρκή και ενδογενή οντολογική κριτική κάθε είδους περιορισμού στα γεγονότα, την κριτική κάθε σχέσης, κάθε σύνδεσης που φαίνεται νομοτελειακή.

Η νέα αυτή εξέλιξη δεν προήλθε φυσικά από το κεφάλι του Δία σαν την Παλλάδα Αθηνά. Ήταν το αναγκαίο προϊόν μιας μακράς και επίπονης ανάπτυξης. Με την αρνητική έννοια, η συχνά αυθόρμητη κριτική φιλοσοφικών αρχών που υποτάσσουν την πραγματικότητα σε ιεραρχικές δομές, οδηγεί σε απόπειρες τέτοιου είδους. Όπως εκφράζεται συνειδητά και ξεκάθαρα στον ίδιο τον Μαρξ, αυτή η κριτική, στοχεύοντας στο πιο επεξεργασμένο και πλήρες σύστημα, αυτό του Χέγκελ, οδήγησε στην ανάπτυξη ενός νέου είδους σκέψης. Υπήρξαν επίσης αρχές και με τη θετική έννοια, όπου η συνειδητή αναγνώριση της πρωτογενούς ύπαρξης σημαντικών συμπλεγμάτων τού είναι άρχισε να αναπτύσσεται, όπου, σε σχέση με την κριτική της ιδεαλιστικής συστημικής σκέψης, το νέο είδος, που είναι απαραίτητο για την κατανόηση συμπλεγμάτων τέτοιου

είδους, ήρθε στο φως. Πιστεύω ότι ορισμένα κείμενα του Αριστοτέλη, και ειδικά τα *Ηθικά Νικομάχεια*, αποτελούν ήδη ένα πείραμα προς αυτή την κατεύθυνση, με την κριτική προς τον Πλάτωνα να παίζει τον αρνητικό ρόλο που αναφέραμε. Η πρώτη μεγάλη επιστημονική απόπειρα κατά την Αναγέννηση για τη σφαιρική κατανόηση του κοινωνικού είναι ως είναι, δηλαδή η απόπειρα του Μακιαβέλι^{xviii}, ανήκει επίσης σε αυτή την περίπτωση, όπως και η προσπάθεια του Βίκο {Vico} να κατανοήσει την ιστορικότητα του κοινωνικού κόσμου οντολογικά. Ομως, μόνο στην οντολογία του Μαρξ οι τάσεις αυτές βρήκαν μια φιλοσοφικά ώριμη και εντελώς συνειδητή μορφή.

Παρότι αυτή η γενική θεώρηση προήλθε από την υλιστική κριτική και τον παραμερισμό της μεθόδου του Χέγκελ, ήταν ξένη στις επικρατούσες τάσεις της εποχής και δεν μπορούσε να γίνει κατανοητή ως μέθοδος ούτε από τους αντιπάλους της ούτε από τους υποστηρικτές της. Μετά το 1848, με την κατάρρευση της εγγελιανής φιλοσοφίας και, ειδικότερα, με τη νίκη του νεοκαντιανισμού και του θετικισμού, η κατανόηση των οντολογικών προβλημάτων έπαψε να υπάρχει. Οι νεοκαντιανοί εξακόντισαν από τη φιλοσοφία το ακατανόητο πράγμα καθεαυτό και, ως προς το θετικισμό, η υποκειμενική αντίληψη του κόσμου απλώς συνέπεσε με την πραγματικότητα. Δεν αποτελεί έκπληξη, λοιπόν, ότι για την κοινή γνώμη των επιστημόνων που ήταν επηρεασμένοι κατ' αυτό τον τρόπο, τα μαρξικά οικονομικά θεωρήθηκαν ως μια ιδιαίτερη ατομική επιστήμη, που αναπόφευκτα φάνηκε κατώτερη, από την άποψη της αστικής μεθοδολογίας, στην εφαρμογή του "ακριβούς" επιστημονικού καταμερισμού εργασίας και στο "μη αξιολογικό" τρόπο παρουσίασης. Ακόμα και η μεγάλη πλειοψηφία των δηλωμένων οπαδών του Μαρξ, λίγο καιρό μετά το θάνατό του, επηρεάστηκαν από αυτές τις τάσεις. Στο μέτρο που υπήρχε μια μαρξιστική ορθοδοξία, το περιεχόμενό της συνίστατο κυρίως σε μεμονωμένους, και συχνά παρανοημένους, ισχυρισμούς και συμπεράσματα του Μαρξ, που έγιναν ριζοσπαστικά συνθήματα. Ετσι, για παράδειγμα, αναπτύχθηκε ο υποτιθέμενος νόμος της απόλυτης εκπτώχευσης με τη βοήθεια του Κάουτσκι {Kautski}. Χωρίς αποτέλεσμα ο Ενγκελς, ιδιαίτερα με τη μορφή κριτικής και συμβουλών στις επιστολές του, προσπάθησε να χαλαρώσει την ακαμψία αυτή και να την επαναφέρει στην αυθεντική διαλεκτική. Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι οι επιστολές αυτές πρωτοδημοσιεύτηκαν από τον Μπερνστάιν {Bernstein}, που πίστευε ότι θα ενίσχυε έτσι τις ρεβιζιονιστικές τάσεις ανάμεσα στους μαρξιστές. Το γεγονός ότι η διαλεκτική ευκαμψία που ζητούσε ο Ενγκελς, η εγκατάλειψη της άκαμπτης εκλαϊκευσης, θα μπορούσε να συλληφθεί με τέτοιο τρόπο, δείχνει ότι οι δύο αντιμαχόμενες τάσεις απέτυχαν εξίσου να κατανοήσουν τη μεθοδολογική ουσία της θεωρίας του Μαρξ. Ακόμα και μαρξιστές θεωρητικοί που έχουν συνεισφέρει σημαντικά σε πολλά επιμέρους θέματα, όπως η Ρόζα Λούξεμπουργκ {Rosa Luxemburg} και ο Φρανκ Μέρινγκ {Frank Mehring}, ελάχιστα κατανόησαν τις βασικές φιλοσοφικές τάσεις του έργου του Μαρξ. Ενώ ο Μπερνστάιν, ο Μαξ Αντλερ {Max Adler} και πολλοί άλλοι ήλπιζαν να βρουν ένα "συμπλήρωμα" του μαρξισμού στη φιλοσοφία του Καντ, και ο Φρίντριχ Αντλερ {Fridrich Adler} και άλλοι αναζήτησαν το "συμπλήρωμα" αυτό στον Μαχ {Mach}, ο πολιτικά ριζοσπαστικός Μέρινγκ αρνιόταν ότι ο μαρξισμός είχε οποιαδήποτε σχέση με τη φιλοσοφία.

Με τον Λένιν μόνο αρχίζει μια πραγματική μαρξιστική αναγέννηση. Τα *Φιλοσοφικά Τετράδια* ιδίως, που έγραψε τα πρώτα χρόνια του Α' Παγκόσμιου Πολέμου, επιστρέφουν στα πραγματικά κεντρικά θέματα της σκέψης του Μαρξ. Η λεπτομερής και συνεχώς εμβαθύνουσα κριτική κατανόηση της εγγελιανής διαλεκτικής κορυφώνεται σε μια σκληρή καταγγελία του προηγούμενου μαρξισμού: *"Είναι αδύνατον να κατανοήσει κανείς εντελώς το Κεφάλαιο του Μαρξ, και ειδικά το πρώτο κεφάλαιο, χωρίς να έχει μελετήσει προσεκτικά και να έχει καταλάβει όλη τη Λογική του Χέγκελ. Κατά συνέπεια, μισό αιώνα αργότερα, κανένας μαρξιστής δεν κατανόησε τον Μαρξ!"*^{xix} Ο Λένιν δεν εξαιρεί ούτε τον Πλεχάνοφ, τον οποίο εξάλλου εκτιμούσε θεωρητικά και που ήταν πιο οικείος με τον Χέγκελ από οποιονδήποτε άλλο μαρξιστή εκείνης της εποχής.^{xx} Ακολουθεί με επιτυχία το δρόμο που χάραξε ο Ενγκελς, εμβαθύνοντας και συνεχίζοντας το έργο του σε πολλά θέματα. Δεν θα πρέπει να αποσιωπηθεί φυσικά ότι ο Ενγκελς, όπως θα δούμε σχετικά με κάποια σημαντικά ερωτήματα, ήταν λιγότερος συνεπής και βαθύς από τον ίδιο τον Μαρξ, και δέχθηκε από τον Χέγκελ χωρίς να τον αλλάξει, παρότι έκανε υλιστική αντιστροφή, πολλά από αυτά που απέρριψε ο Μαρξ μετά από βαθύτερη οντολογική εξέταση ή, τουλάχιστον,

τροποποίησε αποφασιστικά. Η διαφορά μεταξύ του εντελώς ανεξάρτητου τρόπου που ο νεαρός Μαρξ υπερέβη τις βάσεις ολόκληρης της εγγελιανής φιλοσοφίας και του τρόπου που ο Εγγκελς υπερέβη το φιλοσοφικό ιδεαλισμό του κάτω από την επήρεια του Φόιερμπαχ, φαίνεται ξεκάθαρα στα τελευταία έργα τους. Ο Λένιν δεν χαρακτηρίζεται φυσικά ως συνεχιστής του Εγγκελς, αλλά υπάρχουν παρ' όλα αυτά ορισμένα ερωτήματα που επιτρέπουν τη διαπίστωση μιας τέτοιας σχέσης. Θα πρέπει όμως επίσης να τονιστεί ότι καμιά φορά είναι δύσκολο να αποφασιστεί κατά πόσο πρόκειται για θέμα απλής ορολογίας και σε τι βαθμό υπάρχουν πραγματικά προβλήματα. Ετσι, λέει ο Λένιν για τη σχέση του Κεφαλαίου με τη γενική διαλεκτική φιλοσοφία: *"Αν ο Μαρξ δεν απαρνήθηκε τη Λογική, {...} απαρνήθηκε τη λογική του Κεφαλαίου {...} Στο Κεφάλαιο, ο Μαρξ εφήρμοσε σε μια μόνο επιστήμη τη λογική, τη διαλεκτική και τη θεωρία της γνώσης του υλισμού (δεν χρειάζονται τρεις λέξεις: είναι το ένα και το αυτό), που πήρε ότι πολύτιμο υπήρχε στον Χέγκελ και το ανέπτυξε περισσότερο"*.^{xxi}

Είναι προς τιμήν του Λένιν, και όχι μόνο σε αυτή την περίπτωση, ότι ήταν ο μόνος μαρξιστής της εποχής του που απέρριψε αποφασιστικά τη σύγχρονη φιλοσοφική κυριαρχία της αυτόνομα δημιουργημένης (και αναγκαστικά ιδεαλιστικής) λογικής και επιστημολογίας, με την υλιστική φυσική έννοια. Θα πρέπει επίσης να τονιστεί ότι, ιδιαίτερα στον **Υλισμό και Εμπειριοκριτικισμό**, η επιστημολογία του Λένιν, ως αντανάκλαση της υλικής πραγματικότητας που υπάρχει έξω από τη συνείδηση, πρακτικά υποτάσσεται πάντα στην υλιστική οντολογία. Είναι επίσης δυνατόν εδώ να ερμηνευτεί οντολογικά το αντικειμενικό περιεχόμενο της διαλεκτικής που υπάρχει σε αυτή την ενότητα.

Είναι βέβαιο, πάντως, όπως θα δούμε σε λίγο αναλύοντας τη μόνη συζήτηση του Μαρξ που έχει γενικό μεθοδολογικό και φιλοσοφικό χαρακτήρα, ότι ο Μαρξ δεν δέχεται την ενότητα που υποστηρίζεται εδώ και ότι, όχι μόνο διαχώρισε ξεκάθαρα την οντολογία από την επιστημολογία, αλλά και είδε στην αποτυχία της διατήρησης αυτού του διαχωρισμού μια από τις αιτίες των ιδεαλιστικών ψευδαισθήσεων του Χέγκελ. Αλλά, αν μια λεπτομερής εξέταση των φιλοσοφικών έργων του Λένιν επιτρέπει κάποιες αντιρρήσεις, όπως σε σχέση με την υπερίσχυση της εγγελιανής διαλεκτικής και της χρησιμοποίησής της στην περαιτέρω ανάπτυξη του μαρξισμού (και πιστεύω ότι μια κριτική σφαιρική παρουσίαση του Λένιν ως φιλοσόφου είναι από τα σπουδαιότερα και αναγκαιότερα έργα σήμερα, καθώς οι ιδέες του χρησιμοποιούνται από όλες τις πλευρές), παραμένει το γεγονός ότι το έργο του Λένιν αντιπροσωπεύει τη μοναδική απόπειρα σε μεγάλη κλίμακα, μετά το θάνατο του Εγγκελς, για την αποκατάσταση του μαρξισμού στην ολότητά του, για να εφαρμοστεί στα προβλήματα του παρόντος και με τον τρόπο αυτό να αναπτυχθεί περισσότερο. Μόνο οι δυσμενείς ιστορικές συγκυρίες εμπόδισαν το έργο του Λένιν να έχει πλατιά και βαθιά θεωρητικά και μεθοδολογικά αποτελέσματα.

Η μεγάλη επαναστατική κρίση που προέκυψε από τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και την άνοδο της Σοβιετικής Δημοκρατίας, προκάλεσε φυσικά σε πολλές χώρες μια νέα και ανανεωμένη μελέτη του μαρξισμού, που δεν ήταν διαστρεβλωμένη από την αστικοποιημένη παράδοση της σοσιαλδημοκρατίας.^{xxii} Η μακροπρόθεσμη τάση όμως ήταν η κατάπνιξη των Μαρξ και Λένιν από την πολιτική του Στάλιν και δεν έχουμε σήμερα μια κριτική ιστορική παρουσίασή της. Ο Στάλιν αναμφίβολα εμφανίστηκε στην αρχή ως υπερασπιστής της θεωρίας του Λένιν, ιδιαίτερα κατά του Τρότσκι, και πολλά δημοσιεύματα της εποχής, μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1930, συνέχιζαν τη λενινιστική αναγέννηση του μαρξισμού εναντίον της ιδεολογίας της Δεύτερης Διεθνούς. Οσο σωστή ήταν η έμφαση σε ότι καινούριο υπήρχε στη σκιά της μελέτης του Λένιν. Αυτό κορυφώθηκε, ειδικά μετά τη δημοσίευση της Ιστορίας του ΚΚΣΕ (Μπ.) (με το κεφάλαιο για τη φιλοσοφία), στην αποσιώπηση του Λένιν από τον Στάλιν. Ο Μαρξ και ο Λένιν εμφανίζονταν μόνο με παραθέματα που υποστήριζαν τον Στάλιν. Δεν είναι εδώ ο χώρος για τη λεπτομερή παρουσίαση των καταστροφικών αποτελεσμάτων που είχε αυτό για τη θεωρία. Κι αυτό επίσης θα μπορούσε να είναι πολύ σημαντικό σήμερα και θα είχε μεγάλη πρακτική σημασία. (Αρκεί να σκεφθούμε ότι η επίσημη θεωρία του σχεδιασμού αγνοεί σχεδόν τη θεωρία του Μαρξ για την κοινωνική αναπαραγωγή). Εδώ εμφανίζεται αυτό που η μαρξιστική ορολογία αποκαλεί πλήρη και εντελώς αυθαίρετο αντικειμενισμό, ο οποίος εξυπηρετούσε οποιεσδήποτε αποφάσεις σαν αναγκαία επακόλουθα του μαρξισμού-λενινισμού. Η κατάσταση αυτή μπορεί μόνο να βελιωθεί

εδώ. Αλλά, αν ο μαρξισμός σήμερα πρόκειται να ξαναγίνει μια ζωντανή δύναμη για την εξέλιξη της φιλοσοφίας, τότε θα πρέπει να επιστρέψουμε για όλα τα ερωτήματα στον ίδιο τον Μαρξ. Οι προσπάθειες αυτές μπορούν να υποστηριχθούν με πολλούς τρόπους από τα έργα του Ενγκελς και του Λένιν, ενώ, σε πραγματείες, όπως αυτή που επιχειρούμε, η περίοδος της Δεύτερης Διεθνούς, καθώς και αυτή του Στάλιν, μπορούν με βεβαιότητα να μην αναφερθούν, μολονότι η σκληρή κριτική τους, από την άποψη της αποκατάστασης της υπόληψης της θεωρίας του Μαρξ, είναι ένα σημαντικό έργο.

- ⁱ (G.L.) Engels, "Ludwig Feuerbach", στο Marx and Engels, Selected Works {επίτομη έκδοση}, London, 1970, σ. 596
- ⁱⁱ (G.L.) Lenin, Philosophical Notebooks (στο Lenin, Collected Works, τ. 38), σσ 169, 190, 234.
- ⁱⁱⁱ (G.L.) Collected Works, τ. 5, σ. 41.
- ^{iv} (G.L.) Collected Works, τ. 1, σ. 104.
- ^v "The German Ideology", Collected Works, τ. 5, σ. 28.
- ^{vi} Capital, τ. I, Μόσχα 1961, σσ. 42-43.
- ^{vii} Ο.π., σσ. 177, 179, 178.
- ^{viii} Grundrisse, Harmondsworth, 1973, σ. 105.
- ^{ix} Capital, τ. I, σ. 38.
- ^x Μαρξ προς Ενγκελς, 19 Δεκεμβρίου του 1860, στο Marx-Engels-Werke, Βερολίνο, 1957-64, τ. 30, σ. 131.
- ^{xi} Ο.π., σ. 83.
- ^{xii} Ειδικότερα, σημαντικά αποσπάσματα της πρώτης κριτικής του Μαρξ προς τον Χέγκελ: "Critique of Hegel's Doctrine of the State", στο Early Writings, Harmondsworth, 1975, σ. 154 σημ.
- ^{xiii} Capital, τ. I, σσ. 103-104.
- ^{xiv} Engels, Dialectics of Nature, Μόσχα, 1972, σ. 25.
- ^{xv} Hoddes, Leviathan, μέρος πρώτο, κεφ. XI.
- ^{xvi} Capital, τ. III, Μόσχα, 1962, σ. 797.
- ^{xvii} Πρβλ. Dialectics of Nature, σ. 50.
- ^{xviii} Ευχαριστώ την Agnes Heller, που επέστησε την προσοχή μου σε αυτή την πλευρά της θεωρίας του Μακιαβέλι.
- ^{xix} Λένιν, Philosophical Notebooks, σ. 180.
- ^{xx} Ο.π., σ. 359.
- ^{xxi} Ο.π., σ. 319.
- ^{xxii} Υπήρξαν πολλές απόπειρες αυτού του είδους, από τον Γκράμσι στον Κόντγουελ {Caudwell}. Ακόμα και το βιβλίο μου, *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, πηγάζει από αυτές τις προσδοκίες. Ομως, η περιοριστική και σχηματοποιημένη πίεση του Στάλιν έβαλε σύντομα τέλος σε παρόμοιες τάσεις στην Κομμουνιστική Διεθνή, το μόνο μέρος όπου θα μπορούσαν να ριζώσουν. Οι απόπειρες διαφοροποιούνταν σε μεγάλο βαθμό μεταξύ τους ως προς την ωριμότητα και την ορθότητα και έπρεπε να ερευνηθούν χωρίς προκατάληψη ή μεροληπτική υπερεκτίμηση ή υποεκτίμηση. Προς το παρόν, η έρευνα αυτή περιορίζεται στην Ιταλία σχετικά με τον Γκράμσι.

Λούκατς

Ο Μαρξ και ο Γκαίτε

Αξιότιμοι κύριοι και κυρίες: Θα σας μιλήσω για κάτι που έχει πολύ σημασία για μένα: για την εργασία μου σχετικά με την κεντρική θέση που έχει η σχέση μου με τον Γκαίτε, για το έργο του, για τη ζωή του και την κοσμοθεωρία του. Η απονομή του βραβείου Γκαίτε σε μένα έχει γι' αυτό μεγάλο βάρος – θα προσπαθήσω να εκφράσω την ευχαρίστηση γι' αυτή τη μεγάλη τιμή.

Σας παρακαλώ να καταλάβετε γιατί αρχίζω, αυτοβιογραφικά, με αναμνήσεις από τη μακρινή νεότητά μου. Το πρώτο μου σοβαρό δοκίμιο έχει σαν αντικείμενο τον Novalis: επειδή όμως η βιοθεωρία του αποτελεί το βασικό περιεχόμενο αυτού του δοκιμίου – μπορεί να πει κανείς: ουσιαστικά – γίνεται λόγος για τον Γκαίτε σαν μέτρο του ανθρώπινου Είναι σ' αυτούς τους χρόνους. Μπορώ να πω ήρεμα, ότι η αντιπαράθεσή μου με τον Γκαίτε, τη ζωή του, την κοσμοθεωρία του δεν έχασαν αργότερα αυτή τη σημασία για τη σκέψη μου και την εργασία μου. Αρκεί να αναφέρω το επόμενο μου βιβλίο, το «Η θεωρία του μυθιστορήματος».

Νιώθω λοιπόν εντάξει με την απονομή αυτή, γιατί η εντατική ενασχόληση με το έργο του Γκαίτε καθορίζει μέχρι σήμερα την αντιπαράθεσή μου με την κοινωνική πραγματικότητα στο παρόν, το παρελθόν και το μέλλον.

Βέβαια παρουσιάστηκαν αλλαγές στην τοποθέτησή μου απέναντι στον καιρό και τον κόσμο, στη διάρκεια αυτού του χρονικού διαστήματος, που ήταν πλούσιο σε κοινωνικά γεγονότα. Προπάντων είμαι πάνω από πενήντα χρόνια μαρξιστής. Αυτό προκαλεί την ερώτηση, πώς αντιμετωπίζει ένας μαρξιστής το έργο του Γκαίτε.

Δεν θα υπεισέλθω εδώ σε φιλολογικά προβλήματα. Όποιος ενδιαφέρεται γι' αυτό μπορεί να πληροφορηθεί από τα απομνημονεύματα του γαμπρού του Μαρξ, Lafargue και του μαθητή του Μαρξ Wilhelm Liebnicht.

Θα βρει ότι η διαρκής ενασχόληση με τον Γκαίτε ήταν για τον Μαρξ ένα σημαντικό στοιχείο της πνευματικής του ζωής.

Οι φιλόλογοι συνηθίζουν να αντιπαραθέτουν σ' έναν Γκαίτε, μονομερή εξιδανικευτή «οργανικής» εξέλιξης, τον επαναστάτη Μαρξ. Φαίνεται πάντως ότι μια τέτοια ερμηνεία περισσότερο με την ερμηνεία του Borne μοιάζει (που ήταν πλούσια σε επιδράσεις) παρά με την κοσμοϊστορική φυσιογνωμία του Γκαίτε. (Δεν παίζει κανένα ρόλο σε σχέση με αυτό ότι ένας τόσο σπουδαίος άνθρωπος, όπως ο Ούγγρος εθνικός ποιητής Petöfi, υποστήριξε αυτή την αναληθή και μονομερή αντίληψη).

Το περιεχόμενο μπορεί να ξεθωριάσει με τόσο χτυπητές αντιθέσεις χωρίς όμως να μπορεί να κρυφτεί. Στην αυτοσυνείδηση του γερμανικού λαού υπάρχει η τάση – ήδη από τον Γκαίτε – να εξαίρουν από τους πνευματικούς αγώνες του διαφωτισμού και της μεγάλης επανάστασης αυτό που αργότερα – όχι πάντοτε με επάρκεια συνειδητό – εμφανίστηκε σαν νέο στάδιο της ανθρώπινης ειδολογικότητας. Θα παραμείνει σαν αθάνατη προσφορά της γαλλικής εξέλιξης ότι, ενώ προετοίμασε ιδεολογικά και εξετέλεσε αργότερα μια πραγματική επανάσταση, ότι συνέχεια με αυστηρή αυτοκριτική αποκάλυψε τη νέα, τότε στην εμφάνισή της, προβληματική της παρουσιαζόμενης ειδολογικότητας. Αρκεί να θυμίσουμε τους διάλογους του Rameau, του Diderot, τους οποίους όχι τυχαία μετέφρασε ο Γκαίτε από το χειρόγραφο, και οι οποίοι το ίδιο όχι τυχαία αποτελούν το μόνο λογοτεχνικό έργο, με το οποίο βλέπει στη «Φαινομενολογία» ο Χέγκελ ότι πρέπει να αντιπαρατεθεί σε βάθος. Δεν πρέπει να ξεχάσουμε ότι ο Lessing – χωρίς να γνωρίζει το έργο του Diderot – έγραψε έτσι τον “Nathan der Weise”, ώστε να προσφέρει μια θετική λύση στη βαθιά αρνητική διαλεκτική αυτού του επιπέδου ανάπτυξης, βέβαια όχι στη βάση της επικαιρότητας, πάντως στη βάση της παγκόσμιας ιστορίας του ανθρώπινου είδους.

Ο βαθιά ριζωμένος στη «γερμανική αθλιότητα» γερμανικός λαός, δεν μπορούσε να ακολουθήσει σαν πολιτική, πνευματική δύναμη το διαφωτισμό και αργότερα τη μεγάλη επανάσταση.

Γι' αυτές τις εξελίξεις όμως η πνευματική διαμεσολάβηση αποτελούσε εμπροσθοφυλακή: το

παγκόσμια Νέο στο Διαφωτισμό και την Επανάσταση, των οποίων οι δυνατότητες, ποιητικά όπως και διανοητικά ενσωματώνονταν στην κοσμοθεωρία μιας συνειδητής, ιστορικά δημιουργημένης ειδολογικότητας. Αυτό σημαίνει αφενός μια συγκεκριμενοποίηση αυτών των τάσεων, σε μια ατομική και όχι υπερβατική κοσμοθεωρία και αφετέρου, ακολουθώντας τις μεγάλες ιστορικές αυτές δονήσεις, μια ιστορικοποίηση αυτού, που ήταν προηγουμένως απλό αίτημα της Διάνοιας, και μια αντιδιαστολή (αυτού) με την καθημερινότητα της φεουδαρχικής ή μισοφεουδαρχικής ζωής.

Αυτές οι σύντομες αναγκαστικά παρατηρήσεις δεν μπορούν να σκιστάρουν ικανοποιητικά αυτά τα σύνθετα προβλήματα. Η γερμανική φιλοσοφία της ιστορίας από τον Herber ως τον Hegel, η φιλοσοφία της Φύσης του Γκαίτε και των μεγάλων συγχρόνων του, έχουν αυτήν την κατεύθυνση. Θα ήταν χυδαίο και απλοϊκό να παραβλέψουμε, τη σημαντική προσφορά του Γκαίτε – σαν σπουδαίου πρόδρομου του Darwin – γιατί ξεπέρασε την αφηρημένη στατικότητα της φύσης που ήταν στενά συνδεδεμένη με την υπερβατικότητα, και την ύψωσε σε πρόβλημα μιας ιστορικής εξέλιξης – της γένεσης του ανθρώπου.

Η μεθοδολογική τομή που επιχειρούμε εδώ, διασαφηνίζεται επίσης σε επιμέρους διατυπώσεις του Γκαίτε. Έχουν σχέση με την επαναστατική διδασκαλία του Σπινόζα της “*amor dei intellectualis*». Οι παλαιές διδασκαλίες για τη μεταφυσική σχέση της ηθικής με τον μισθό και την τιμωρία δέχονται επιθέσεις – σε τελευταία ανάλυση προς το συμφέρον μιας γήινης ειδολογικής ανθρώπινης πράξης.

Εδώ τα πράγματα είναι πιο σοβαρά απ’ ότι φαίνεται. Στον πολιτισμό της αρχαίας πόλης κράτους ο σοφός και γ αταραξία του θεωρούνται πρότυπα και αντιδιαστέλλονται απέναντι στην πραγματικότητα. Ήδη οι αρχές του χριστιανισμού δείχνουν την τάση να γενικευτεί αυτό το χαρακτηριστικό με τη δημοκρατική έννοια. Στις κρατικές εκκλησίες δημιουργείται απ’ αυτό μια καρικατούρα ηθικής. Την αταραξία του σοφού όχι απλά να την αλλάξουν στην κατεύθυνση της κοινωνικής γενικότητας, αλλά να τη θέσουν σε βάση της ανθρώπινης πράξης στην ειδολογικότητά της τον αρχικό της χαρακτήρα – αυτό μπόρεσε να επιτευχθεί για πρώτη φορά στη μεγάλη ηθικο-πνευματική επανάσταση και να γίνει γενική ανάγκη της εξέλιξης, που χαρακτηρίζεται από την αυξανόμενη κοινωνικοποίηση της κοινωνίας και από τη γένεση της ατομικότητας, μια τομή, η οποία προκύπτει απ’ ότι, κατά τον Μαρξ, στις σχέσεις του ατόμου με την κοινωνία αποβάλλονται τα φυσικο-ιστορικά υπολείμματα. Πιο συγκεκριμένα: το άμεσα δεδομένο δίλημμα της πράξης στην αστική κοινωνία είναι το δίλημμα της εκλογής ανάμεσα στον άμεσο και γι’ αυτό αφηρημένο εγωισμό και έναν επίσης αφηρημένο αλτρουισμό.

Για πρώτη φορά ο άνθρωπος επιδιώκει σαν ειδολογικό ον με τις πράξεις – ακόμη και ενάντια στην ίδια του τη μερικότητα – στα εσώτερα του εαυτού του να συγκινείται, χωρίς να υπόκειται σε αφηρημένες – συντηρητικές νόρμες. Μόνο ο άνθρωπος μπορεί να πλησιάζει έτσι την ειδολογικότητά του. Αυτό επεδίωξε, βέβαια με έναν αφηρημένο – γενικό τρόπο ο Spinoza. Συγκεκριμένα – πρακτικά, εσωτερικά – ηθικά, σε τελευταία ανάλυση κοινωνικά – ειδολογικά αυτό μορφοποιήθηκε στην Philine του Γκαίτε.

Δεν πρέπει να υποτιμάται αυτή η αντίληψη για την προσωπικότητα και τις εξωτερικεύσεις του Γκαίτε. Όταν τέλειωσε το πρώτο μέρος του Φάουστ, είπε στον Riemann. «*Δεν υπάρχουν άτομα. Όλα τα άτομα είναι επίσης γένη: δηλ. αυτό το άτομο ή εκείνο, όποιο θέλεις, είναι εκπρόσωπος ενός ολόκληρου Γένους*». Και δεκαετίες αργότερα παρατηρεί σε μια από τις τελευταίες συζητήσεις του αυτό το πρόβλημα της ειδολογικότητας σε σχέση με τη δημιουργία του. «*Κατά βάση ήμαστε όλοι συλλογικά όντα όπως κι αν θέλουμε να παρουσιάζόμαστε, έτσι πρέπει να ονομάσουμε την ιδιοκτησία μας*».

Έτσι αντιμετωπίζει ο Γκαίτε τις ίδιες τις αρχές της πορείας της ζωής του. Και ακριβώς αυτός φαινομενικός διχασμός, ο οποίος εκδηλώνεται από τη μια μεριά σαν βαθιά εδραιωμένη σκέψη απέναντι σε κάθε είδους πρωτοτυπία η οποία δήθεν αποτελεί την προσωπικότητα του ανθρώπου, και από την άλλη μεριά η άποψη, ότι κατέχουμε έναν στέρεο κανόνα για τις αποφάσεις της πρακτικά καρποφόρας εσωτερικότητάς μας μόνο με την ειδολογικότητα, αυτός ο διχασμός καθορίζει τις ανθρώπινες μορφές όλων των σημαντικών έργων του Γκαίτε. Αυτό ισχύει και για τον Φάουστ. Παίρνω ένα γνωστό παράδειγμα. Η συμφωνία με τον Μεφιστοφελή κλείνεται από τον Φάουστ που είναι ακόμη νέος και ψάχνει την ατομική – ανθρώπινη εκπλήρωσή του.

*Μπορείς κάθε φορά να μου λες ψέματα
Που μ' αρέσει ν' ακούω/ ότι μπορώ ν' αρέσω στον εαυτό μου/
Μπορείς ακόμη να με κοροϊδέψεις νόστιμα./
Αυτή ας είναι η τελευταία μου μέρα.*

Η έννοια του “verweile doch” που ακολουθεί είναι η συνάρτηση με αυτόν τον κύκλο της ζωής. Ο Φάουστ μιλάει εδώ σαν ένας μερικός άνθρωπος που επιδιώκει μια καθαρά προσωπική εκπλήρωση.

Το “verweile doch” βρίσκεται στο τέλος του επίλογου. Αυτά όμως που έχει ζήσει εν τω μεταξύ ο Φάουστ έχουν εξαφανίσει το απλώς επιμέρους. Δεν χρειάζεται υποσημείωση για το ότι γίνεται όλο και πιο κοινωνικός. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι η προσωπική εκπλήρωση του “verweile doch” γίνεται πράξη μόνο κάτω από προϋποθέσεις:

*Μόνον σ' αυτόν αξίζει η ελευθερία όπως η ζωή/
Σ' αυτόν που καθημερινά μπορεί να την κατακτάει/
Κι έτσι περιτριγυρισμένος από τον κίνδυνο περνάει/
Ο νέος ο άνδρας και ο γέρος τα χρόνια τα ζωντανά.*

Και από αυτή την ανατροπή των συνθηκών ζωής, που εμφανίζεται εδώ σαν δραστική μεταβολή όλων των αρχών, ακολουθεί η αποφασιστική αλλαγή του νοήματος του “verweile doch”.

Προς το παρόν θα μπορούσα να πω: /

Ησύχασε είσαι τόσο ωραίος.

Η μικρή λεξούλα “dufft” εκφράζει αυτή την ποιοτική αλλαγή: τώρα πια δεν επιθυμεί το απλά επιμέρους εγώ ή δεν επιθυμεί για τον εαυτό του μιαν εκπλήρωση, αλλά ο άνθρωπος έχει τόσο ζήσει, έχει βοηθήσει τη δημιουργία τέτοιων αρχών, ώστε είναι ειδολογικά δικαιωμένος, όχι μόνον αυτός, αλλά ακριβώς αυτές οι αρχές να διαρκέσουν. Στη μονομερή συμφωνία με τον Μεφιστοφελή δεν είχε ειπωθεί κάτι τέτοιο.

Δεν υποστήριξα ποτέ ότι ο Γκαίτε ήταν ένας ασυνείδητος πρόδρομος του μαρξισμού. Είναι φανερό, ότι ακόμα και η εικόνα του Γκαίτε που σχημάτισα δεν έχει καμιά εσωτερική συνάρτηση με τα κατά το πλείστον οικονομικά και πολιτικά προβλήματα μέσω των οποίων πλησιάζουν οι άνθρωποι τον Μαρξ.

Ο Μαρξ όμως είναι ο θεωρητικός και ο αγωνιστής εκείνου του «βασίλειου της ελευθερίας» σε σύγκριση με το οποίο θεωρεί όλη τη μέχρι τις μέρες εξέλιξη μόνο σαν προϊστορία της ανθρωπότητας. Αυτή άρχισε με την εργασία, με αυτές τις συνειδητές τελεολογικές τοποθετήσεις, που ξεχωρίζουν το προτσές αναπαραγωγής της ανθρωπότητας από τα άλλα ζώα. Ο Μαρξ χαράζει πολύ καθαρά τις διαφορές, ενώ αντιπαραθέτει στις άφωνες ειδολογικότητες των υπολοίπων ζώων την ανθρώπινη, σαν όχι πια άφωνη.

Η δραστική προσαρμογή στο περιβάλλον στο προτσές αναπαραγωγής της ανθρωπότητας εδράζεται, σε αντίθεση με τα άλλα ζώα, η δικιά μας όχι πια άφωνη ειδολογικότητα ήδη στην προϊστορία της ανθρωπότητας, στην περίοδο των διαλυόμενων αποξενώσεων του ανθρώπου. Η υλική, οικονομική αναπαραγωγή αποτελεί τη βάση της πρακτικά θεμελιώδους θεώρησης του Είναι. Το πέραςμα στην ιστορία από την προϊστορία μπορεί μόνο τότε να πραγματοποιηθεί, όταν αυτό το οικονομικό προτσές της αναπαραγωγής γίνεται βάση μιας υψηλότερης ειδολογικότητας, που υψώνεται πάνω από αυτό το «βασίλειο της ελευθερίας» όπου εκείνη η παλιά βάση διατηρεί την αναγκαιότητά της (απλώς σαν βάση) και στη συνέχεια. Η ελευθερία ορίζεται από τον Μαρξ σαν «ανθρώπινη εξέλιξη των δυνάμεων» που θεωρείται «σαν αυτοσκοπός».

Χωρίς να μπορούμε εδώ να αναλύσουμε παραπέρα αυτή τη μαρξιστική σύλληψη της ιστορίας, πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Μαρξ επίσης εδώ σ' αυτή την ακραία προοπτική αρνείται αυστηρά στη μεθοδολογία του κάθε ουτοπισμού.

Αυτό έχει να κάνει φυσικά, καταρχήν με την οικονομική βάση που πρέπει να φτάσει σε μια συγκεκριμένη ποιοτική και ποσοτική βαθμίδα, ώστε να μπορέσει να υπηρετήσει όχι πια σαν κύριο πεδίο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, αλλά σαν υλική βάση της πραγματικά ανθρώπινης, της ελεύθερης ανάπτυξης των ικανοτήτων.

Η άρνηση του ουτοπισμού από τον Μαρξ στηρίζεται επίσης και στις υποκειμενικές – ανθρώπινες προϋποθέσεις του «βασίλειου της ελευθερίας».

Όπως είναι γνωστό η εξέλιξη της οικονομίας σαν άμεσης μορφής αναπαραγωγής του κόσμου έχει καθορίσει πραγματικά τις εξελίξεις μέχρι τώρα. Όμως ξέρουμε ότι οι ανατροπές της δραστηριότητας των ανθρώπων προϋποθέτουν τον υποκειμενικό παράγοντα. Και η ιστορική εξέλιξη δείχνει ότι αυτός ο υποκειμενικός παράγοντας σε πολλές μεγάλες επαναστάσεις ξεπερνάει πάντα το κάθε φορά πραγματικά εφικτό.

Η ιδεολογία δεν είναι, όπως υποστηρίζεται γενικά από την αστική επιστήμη απλώς μια περισσότερο ή λιγότερο ψευδής σύλληψη της πραγματικότητας. Φυσικά μπορούν οι μορφές συνειδήσεων να αντιστοιχούν ή να μην αντιστοιχούν στην πραγματικότητα. Αλλά ακόμα και στην τελευταία περίπτωση μπορεί φενός να παραμένουν πολύ αφηρημένες, αφετέρου μπορεί να περιέχουν βαθιά, γνήσια προβλήματα του ανθρώπινου είδους. Μπορεί επίσης να προσπαθούν να απαντήσουν άμεσα σε προβλήματα επίκαιρα, ή να αναφέρονται σε σπουδαία προβλήματα της ιδεολογικής εξέλιξης που είναι σύγχρονα αλλά όχι πραγματοποιήσιμα.

Αυτό ακριβώς μας ενδιαφέρει εδώ. Είναι εύκολο να διαπιστώνουμε και χωρίς τον Μαρξ, ότι ακριβώς τέτοια προβλήματα έμειναν αιώνες ζωντανά στη συνείδηση των ανθρώπων, ενώ οι περισσότερες πρακτικά δραστικές απαντήσεις ανήκουν από πολύ χρόνο στη λησμονιά. Εδώ είναι οι περισσότερες ιδεολογικές απαντήσεις σε πρακτικά πραγματικά προβλήματα συγχρόνως μορφές έκφρασης μεγαλύτερων κοινωνικών σχηματισμών (Κόμμα, Κράτος), είναι επίσης μορφές της μεγάλης τέχνης και της σημαντικής φιλοσοφίας.

Στην Αισθητική μου έχω ονομάσει τη μεγάλη τέχνη μνήμη της ανθρωπότητας από την πορεία εξέλιξής της.

Σύμφωνα με τον Μαρξ η επίδραση του Ομήρου μέχρι τις μέρες μας στηρίζεται στο ότι βρήκε (ο Όμηρος) μια αντίστοιχη έκφραση για την ουσία της «φυσικής παιδικότητας» της Ανθρωπότητας. Πιστεύω – μαζί με τον Μαρξ – ότι αυτή η παιδικότητα έχει ένα επίκαιρο ενδιαφέρον, γιατί η πραγματοποίηση της ειδολογικότητας της ανθρωπότητας είναι ένα σύμπλεγμα προβλημάτων.

Γι' αυτό πιστεύω ότι όχι μόνο βρίσκομαι στο σωστό δρόμο κατανόησης του Γκαίτε, αλλά ότι προχωρώ στο δρόμο που άνοιξε ο Μαρξ, ενώ βλέπω στον Γκαίτε τον ιδεολόγο, που γνώρισε μια συγκεκριμένη βαθμίδα της ανθρώπινης ειδολογικής εξέλιξης στην ουσία της και στους φυσικούς προσδιορισμούς της. Η μαρξιστική ερμηνεία του Ομήρου αποτέλεσε για μένα έναν οδοδείκτη για την ερμηνεία του Γκαίτε.

ⁱ Ο György ή Georg Lukacs (1885-1971) υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους μαρξιστές συγγραφείς του 20ού αιώνα. Ο Lukacs γεννήθηκε στη Βουδαπέστη και, στη νεανική του περίοδο, έχοντας διαβάσει Marx, επηρεάστηκε περισσότερο από το έργο των Kierkegaard και Max Weder, όπως φαίνεται άλλωστε και από τα πρώιμα κείμενά του (βλ., ιδιαίτερα, Η ψυχή και οι μορφές - A lélek és a formák, Kiserletek, Βουδαπέστη 1910, αναθεωρημένη γερμανική έκδοση Die Seele und die Formen, Essays, Βερολίνο 1911, επίσης, Θεωρία του μυθιστορήματος. Ιστορικοφιλοσοφική δοκιμή περί των μορφών του μεγάλου έπους - Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch uder die Former der groben Epik, Στουτγάρδη 1916). Με τα έργα αυτά προαναγγέλλεται μια μακρά σειρά δημοσιεύσεων που, στις επόμενες δεκαετίες, θα καταστήσουν τον Lukacs έναν από τους κυριότερους θεωρητικούς της λογοτεχνίας στον 20ό αιώνα. (ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ τ. 18, Απρίλιος 1985).

Ο Lukacs σπούδασε στα πανεπιστήμια της Βουδαπέστης, του Βερολίνου και της Χαϊδελβέργης. Στην περίοδο πριν από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, από τους ηγέτες της σοσιαλδημοκρατίας, μεγαλύτερη εντύπωση του άσκησε η Rosa Luxemburg. Το 1918, έχοντας στραφεί στο μαρξισμό και υπό την επίδραση της Ρωσικής Επανάστασης, έγινε μέλος του ουγγρικού Κομμουνιστικού Κόμματος και, το 1919, υπήρξε μέλος της ουγγρικής σοβιετικής κυβέρνησης, ως κομισάριος Πολιτισμού και Εκπαίδευσης. Μετά την πτώση της ουγγρικής σοβιετικής κυβέρνησης, κατέφυγε στη Βιέννη, όπου έμεινε για δέκα χρόνια. Εκεί έγραψε το έργο του, *Ιστορία και ταξική συνείδηση: Σπουδές στη μαρξιστική διαλεκτική (Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über Marxistischen Dialektik)*, 1923, το οποίο έμελλε να επηρεάσει γενεές μαρξιστών, ιδιαίτερα μέσω της έννοιας της αλλοτρίωσης, αν και αργότερα, το 1928, ο Lukacs, υπό την κριτική της Τρίτης Διεθνούς, το αποκήρυξε.

Από το 1929 έως το 1933, ο Lukacs έμενε στο Βερολίνο, εκτός από το διάστημα 1930-31, όπου επισκέφθηκε το Ινστιτούτο Marx-Engels στη Μόσχα. Το 1933, εγκατέλειψε το Βερολίνο και επέστρεψε στη Μόσχα, επισκεπτόμενος το Ινστιτούτο Φιλοσοφίας. Κατά τη διάρκεια του πολέμου, συγγράφει το έργο, *Ο νεαρός Hegel. Περί των σχέσεων διαλεκτικής και οικονομίας (Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie)*, Ζυρίχη-Βιέννη, 1948, 2η αναθεωρημένη έκδοση: *Ο νεαρός Hegel και τα προβλήματα της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας*, Βερολίνο 1954). Μετά τον πόλεμο, το 1945, εγκαταστάθηκε στην Ουγγαρία, όπου και έγινε μέλος του κοινοβουλίου και καθηγητής Αισθητικής και Φιλοσοφίας του Πολιτισμού στο Πανεπιστήμιο της Βουδαπέστης. Έργο αυτής της περιόδου αποτελεί *Η καταστροφή του Λόγου*. Η πορεία του ανορθολογισμού από τον Schelling στον Hitler - Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, 1955), όπου υποβάλλει σε κριτική πολλαπλά ρεύματα σκέψης του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα, όπως την ψυχανάλυση, τον υπαρξισμό και το δομισμό. Το έργο του αυτό θα μεταφραστεί σε πολλές γλώσσες, στα ακόλουθα χρόνια. Το 1956, ο Lukacs λαμβάνει ενεργά μέρος στην ουγγρική εξέγερση, διατελώντας υπουργός Πολιτισμού κατά τη διάρκειά της. Για το λόγο αυτό συλλαμβάνεται και εξορίζεται στη Ρουμανία, απ' όπου του επετράπη να επιστρέψει στην Ουγγαρία το 1957, χωρίς όμως και να αναλάβει τα προηγούμενα καθήκοντά του. Από τότε και μέχρι το θάνατό του, στις 4 Ιουνίου του 1971, ασχολείται με τη συγγραφή φιλοσοφικών έργων και την κριτική αντιπαράθεση με σύγχρονα ρεύματα σκέψης.

Ο Lukacs συνέγραψε περισσότερα από 30 βιβλία και εκατοντάδες δοκιμίων και άρθρων. Από τα σημαντικότερα έργα του, εκτός από τα προαναφερθέντα, είναι: *Περί της ιδιαιτερότητας ως αισθητικής κατηγορίας I-VI (Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik I-VI)*, Βερολίνο 1954-56), *Κείμενα κοινωνιολογίας της λογοτεχνίας (Schriften zur Literatursoziologie)*, 1961), *Περί της οντολογίας του κοινωνικού Είναι (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins)*, μεταθανάτια έκδοση σε τρεις τόμους: *"Hegel" - "Marx" - Εργασία*, Ντάρμστατ 1971-73). Το άρθρο που ακολουθεί δημοσιεύεται για πρώτη φορά στο Ελληνικό Διαδίκτυο και γράφτηκε τον Ιανουάριο του 1953 στη Βουδαπέστη.